



UNIVERSIDAD DE MURCIA
ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

**Dimensión Donal de la Persona Humana
desde la Fundamentación Antropológica
de la Norma Personalista en
Karol Wojtyła**

D. Pedro García Casas

2018



D. Urbano Ferrer Santos, Profesor Catedrático de Universidad del Área de Filosofía Moral en el departamento de Filosofía, AUTORIZA:

La presentación de la Tesis Doctoral titulada “*Dimensión donal de la persona humana desde la fundamentación antropológica de la norma personalista en Karol Wojtyła*”, realizada por D. Pedro García Casas, bajo mi inmediata dirección y supervisión, y que presenta para la obtención del grado de Doctor por la Universidad de Murcia.

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'Urbano Ferrer Santos', with a long horizontal flourish extending to the right.

En Murcia, a 5 de Abril de 2018



PONTIFICIO ISTITUTO TEOLOGICO
GIOVANNI PAOLO II
PER LE SCIENZE
DEL MATRIMONIO E DELLA FAMIGLIA
PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

D. Jaroslaw Merecki, Profesor Titular de Universidad del Área de Filosofía Ética en el departamento de Filosofía, AUTORIZA:

La presentación de la Tesis Doctoral titulada “*Dimensión donal de la persona humana desde la fundamentación antropológica de la norma personalista en Karol Wojtyła*”, realizada por D. Pedro García Casas, bajo mi co-dirección y supervisión, y que presenta para la obtención del grado de Doctor por la Universidad de Murcia.

prof. Jaroslaw Merecki

En Roma, a 8 de Abril de 2018

**Breve Informe (opinión) sobre la tesis del Padre Pedro García Casas
Sometida a la UNIVERSIDAD DE MURCIA, ESCUELA
INTERNACIONAL DE DOCTORADO, PROGRAMA DE DOCTORADO
EN FILOSOFÍA, intitulada:**

**DIMENSIÓN DONAL DE LA PERSONA HUMANA DESDE LA
FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA NORMA
PERSONALISTA EN KAROL WOJTYŁA**

Por el Profesor Dr. habil. Dr. h.c. **Josef Seifert**, Gründungsrektor de la Academia Internacional de Filosofía en el Principado Liechtenstein

Por el Profesor Dr. habil. Dr. h.c. Josef Seifert

El autor analiza en modo excelente el sentido, las raíces históricas, y las implicaciones antropológicas y éticas de la “norma personalista” de Karol Wojtyła y de su escuela personalista ética polaca. Él considera una larga serie de obras filosóficas, teológico-religiosas y poéticas del autor y penetra profundamente en su sentido. Al mismo tiempo él compara el personalismo ético de Karol Wojtyła con el personalismo de muchos otros personalistas contemporáneos, siempre con la intención de volver a la “cosa misma” que es la persona y su “dimensión donante”.

El diálogo interesante en el cual el autor involucra a Wojtyła con otros filósofos contemporáneos e intérpretes de Wojtyła, filósofos como Marion, Lévinas, Ricoeur, Hildebrand, Buttiglione, Burgos, Tadeusz Styczeń, y otros contribuye a la riqueza filosófica de la obra presente, los juicios bien fundados sobre autores y temas filosóficos interesantísimos hacen de esta obra una auténtica contribución original del autor.

Siendo un discípulo de un máximo filósofo y fenomenólogo de la “dimensión donal” de la persona, y trayendo inspiraciones de su maestro Urbano Ferrer, pero también de Jean Luc Marion, Bruaire y otros, su obra representa una visión hermenéutica y filosófica profunda, lúcida y muy inteligible y clara, de una de las contribuciones más importantes a la ética y antropología filosófica hechas por varios filósofos de los últimos siglos: la dimensión del don y de la autodonación de la persona en el amor, una donación personal que nunca puede interpretarse como una posesión de cosas impersonales. Lejos de caer en las trampas de una ética utilitarista, consecuencialista, hedonista y situacionista, el autor presenta

algunas críticas wojtylianas de estas escuelas egoístas de la ética. (Esta parte de la tesis podría ser un poco expandida y clarificada antes de su publicación.)

La comprensión filosófica que el autor, después un capítulo interesante sobre el personalismo de Kant, obtiene de la nueva dimensión de la norma personalista y dimensión donante de la moral y del amor de la persona en Wojtyła puede ser llamada extraordinaria. El personalismo ético de la norma personalista, aunque conteniendo objetivamente una gran novedad y algunos puntos críticos de un cierto eudemonismo e inmanentismo de la ética auto-perfeccionista aristotélica- tomista (aspectos que el autor pasa un poco por alto), se presenta en la obra también en su profunda unión con unos de los puntos más centrales de la metafísica y antropología ética tomista y tradicional sobre el *actus humanus* y la libre voluntad.

Esta visión de la relación entre la antropología y ética de Wojtyła y la ética tomista da al libro presente una cierta dimensión pacífica y armonizante, distanciándose de otras interpretaciones que ven en la ética de Wojtyła una cierta ruptura con la ética tradicional. Sobre este punto estaría más de acuerdo con la visión de Alfred Wierzbicki y Jaroslaw Merecki, que enfatizan más que el autor un aspecto novedoso y crítico entre el personalismo ético de Wojtyła y la ética tradicional tomista. Del otro lado, su ver, más que Burgos, por ejemplo, un largo consenso entre Wojtyła y Tomás de Aquino puede ser considerado como una visión más justa y equilibrada que algunas otras.

En suma, esta tesis del Padre Pedro García Casas es de un muy alto nivel académico y filosófico y merece clarísimamente ser aceptada para una defensa pública como tesis doctoral. Pienso también que esta obra merece ser publicada y premiada con una calificación excelente y de ser aceptada para una calificación por un “doctorado internacional”.

Principado Liechtenstein, a 15 de Marzo de 2018



Profesor Dr. habil. Dr. h.c. Josef Seifert, Gründungsrektor de la Academia Internacional de Filosofía en el Principado Liechtenstein

Prof. **Alfred Marek Wierzbicki**
Chair of Ethics
Institute of Philosophy
The John Paul II Catholic University of Lublin
e-mail: awierzbicki@kul.pl

A report concerning the thesis of doctorate by **Pedro Garca Casas**
*“Dimension donal de la persona humana desde la fundamentacion
antropologica de la norma personalista en Karol Wojtyla”*

I had a true reader’s pleasure and philosophical satisfaction while I was reading the doctorate thesis submitted to me by Pedro Garca Casas. In the background of it there is the real quest for truth about man and the meaning of the human life. The author examines the philosophical ideas of Karol Wojtyla not because of his authority which is respected by him, but primarily because of the depth of Wojtyla’s insights. The young Spanish scholar seems to manifest the approach to philosophy which is similar to that of Karol Wojtyla, namely he goes beyond the boundaries of the philosophical schools in his search of truth without neglecting the richness of the contributions of many and various thinkers.

The author is very well acquainted with the philosophical writings of Karol Wojtyla, which are rightly treated to be the basic sources, but he also considers Wojtyla’s literary and theological works in order to enlarge the intellectual horizon of such a complexed personality as was Karol Wojtyla who became John Paul II. P. Garcia Casas follows the results of the research of the “masters in Wojtyla” like Rocco Buttiglione, Tadeusz Styczen, Stanisaw Grygiel, Josef Seifert, Angelo Scola, Giovanni Reale, Juan Manuel Burgos and Urbano Ferrer, but at the same time in his dissertation he offers a new prospective for interpretation of the philosophical and cultural significance of Wojtyla’s thought.

His main achievement consists of having proven the constant development of Wojtyla’s understanding of relationship between philosophy of man (ethics and its anthropological foundation) and contemporary culture. He points out the personalist norm as the basic moral principle which was outlined in the early Wojtyla’s book *Love and Responsibility* and next discloses the fuller justification of it in the mature book *The Person and Act*, and finally shows the ideal of the civilization of love understood in terms of communion of persons and self-donation.

The style of the philosophical account is excellent. It shows a great hermeneutic ability of the author who sets in dialogue different philosophers, partially following Wojtyła and partially following his own studies which shed light on his interpretation of Wojtyła. I would like to distinguish the sections related on the one hand to impact of Kant and Scheler on Wojtyła's philosophy and on the other hand to his critical and innovative reception of Kant and Scheler. The author is very careful in presenting both the affinities and differences always keeping in mind the specific theoretical framework of any philosopher whose views are discussed. Likewise I appreciate his large account on the history of the concept and of the problem of "person" from the Christian Antiquity, through medieval Thought, until Modernity. His broad account on the philosophy of gift is also impressive.

I recommend the dissertation written by Pedro García Casas to be acknowledged as the valid title for the European Doctorate in Philosophy.

Alfred Marek Wierzbicki

Lublin, April 4th, 2018.

“Este trabajo me ha impactado mucho, sobre todo la intención y la capacidad de hacer integrar la reflexión teórica con la experiencia inmediata del valor de la persona. Eso realiza el ideal de Wojtyła (y también de Luigi Giussani) de una filosofía como reflexión sistemática y crítica sobre la experiencia. La entrada del proceso es la experiencia propia, el contacto existencial inmediato con la realidad. Eso necesita ser objetivado y universalizado y por eso sirve la profundización teórica y el diálogo con la historia del pensamiento de manera que el carácter accidental de la experiencia y la posible emocionalización de la consciencia individual pueda ser superada y esa experiencia individual pueda ser universalizada como experiencia humana en general”.

Rocco Buttiglione

Roma, a 12 de Abril de 2018

Aquilino Polaino
Catedrático de Psicopatología

Feláezguz, 91. 1.ª izda.
28006 Madrid
Teléf. 91 745 18 15 - Fax: 91 745 18 16
E-mail: apol@100mlps.es

Informe sobre la tesis realizada por D. Pedro García Casas con el título “Dimensión donal de la persona humana desde la fundamentación antropológica de la norma personalista en Karol Wojtyla”, dirigida por el Prof. Dr. Urbano Ferrer Santos, que presentará en la Universidad de Murcia, Escuela Internacional de Doctorado, Programa de Doctorado en Filosofía.

Aquilino Polaino-Lorente, Catedrático Emérito de Psicopatología de la Universidad CEU-San Pablo de Madrid, y Profesor Visitante de la Universidad Los Andes, de Santiago de Chile,

INFORMA:

1. Que ha estudiado el texto presentado por el doctorando y considera un gran acierto el tema elegido, pues a pesar de las numerosas publicaciones disponibles en el ámbito del personalismo, no obstante, hay una gran ausencia en lo relativo a la donación en el contexto de la norma personalista.
2. Que la revisión bibliográfica realizada es suficiente y conforme al fin que se propone estudiar, sin haber omitido ningún autor que sea relevante respecto del contenido elegido. Asimismo, el doctorando dialoga con otros autores clásicos (Kant, Scheler, etc.), que están en el origen próximo de la filosofía personalista.
3. Que estudia sistemáticamente y en profundidad las aportaciones de la antropología y la ética de Wojtyla, contenido nuclear de este trabajo. Al mismo tiempo, se abre al pensamiento de otros autores polacos y españoles –cuya presencia es obligada en este contexto–, para adentrarse en el estudio de las posibles conexiones existentes entre el pensamiento de Wojtyla y Tomás de Aquino.
4. Que revisa las recientes aportaciones de los autores más significativos en torno al problema de la donación, una cuestión nuclear e imprescindible en el ámbito de estudio que se propone esclarecer.



5. Que las aportaciones y conclusiones a las que llega son relevantes para el actual progreso antropológico, ético y académico de las intrincadas cuestiones aquí estudiadas.

En opinión de quien esto escribe, considera que esta tesis del doctorando –sin presuponer ni condicionar nada con ello- reúne satisfactoriamente las condiciones necesarias para ser aceptada para su defensa pública ante las autoridades académicas pertinentes, que han de juzgarla en el ámbito del doctorado internacional.

Lo que, a petición del interesado, se firma este informe en Madrid a 15 de Abril de 2018, para que surta los efectos necesarios en el contexto académico que corresponda.



Firmado:

Prof. Dr. Aquilino Polaino-Lorente

Catedrático Emérito de Psicopatología de la Universidad CEU-San Pablo, de Madrid

Profesor Visitante de la universidad Los Andes, de Santiago de Chile



UNIVERSIDAD DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Tesis doctoral

**Dimensión donal de la persona humana desde la
fundamentación antropológica de la norma personalista en
Karol Wojtyła**

Director y tutor:

Dr. Urbano Ferrer Santos

Co-director

Dr. Jarosław Merecki

Doctorando

Pedro García Casas

Murcia, 2018

*A Santiago Olmeda,
y en él a toda la gran familia
del Hogar Betania. “¡Solo Dios basta!”*

Abstract

This thesis has several purposes. Firstly, in the style of Wojtyła, bring intellectual reflection to what is lived through experience for a better understanding of this experience and return to it being more aware of the essential truths of man so as to live them in greater depth.

Secondly, this thesis would like to contribute with something unsaid until now which in our view is very important; it is about seeing the person from the personalist norm (*Love and Responsibility*; “*Man in the field of Responsibility*”) founded from an adequate anthropology (*Acting person*; “*Subjectivity and the Irreducible in the Human Being*”) that make people understand their vocation to become self-gift helping to live from the hermeneutics of the gift (*Love and Responsibility*; *Theology of the Body*).

This comprehensive and holistic view of the person seeks to extract the most substantial topics in Wojtyła. Next, from a systemic view, we offer them as light not only to old ideologies that still persist and to whom the author wanted to respond, but also to others being completely new and insidious about which some thinkers have spoken of *true colonization of human nature*. Faced with this tangible and noticeable fact, we want to offer an adequate anthropology doing justice to what man is, a personalist norm leading all personal and social relationships, and a rediscovery of the most original and genuine vocation of every human being, the vocation to become self-gift.

Thirdly, we wanted to reflect on the viability of a “civilization of love” from a philosophical point of view, directed by the personalist norm, common good, participation and appropriate attitudes for this purpose, as expression and convergence of all our work.

The thesis consists of three inseparable parts. Firstly we have dealt with the unconditional moral norm. In this part we establish a dialogue between Kant and Wojtyła on one side, where we study the relationship between the Kantian categorical imperative and the personalist norm. Likewise, the criticism of Wojtyła to the formalism of Kant and the importance of the experience and in particular, moral experience as a source of knowledge are outlined. Then, we bring Wojtyła face to face with Scheler, who on the one hand helps him to delve into the world of phenomenology and ethics of values, but on the other hand Wojtyła stands apart from him because of Scheler’s suffering from normativity giving rise to “the emotionalization of consciousness”. The third point of this part discusses how love

is understood by Kant, Scheler, and Wojtyła, and similarities and differences are established leading to the Wojtylian formulation of the personalist norm.

In the second part we consequently deal with the basis of the personalist norm. For this purpose, before tackling the personalist norm, we approach the concept of "person" and its historical-philosophical development. From here, we move to the anthropological foundation of the "person" in the work *Acting Person*, since from these anthropological grounds we can move on to support, also anthropologically, (in conjunction with the preceding section) the Wojtylian personalist norm. We think that this is Wojtyła's main objective, a true foundation of ethics which supports the personalist norm to go from there to the third part of our work which is about the person and the gift: the philosophy of the gift in Wojtyła.

We think this last section is the most suggestive of the thesis since we see the original approach of anthropology (and ethics) from the gift dimension of the personal self. This is one of the most important contributions to ethics and philosophical anthropology made by various philosophers of the last centuries: the gift dimension and self-gift of the person in love, a self-gift that can never be regarded as a possession of impersonal things, thus avoiding the danger of a utilitarian, hedonist, consequentialist and situation ethics.

The second chapter of this last part focuses more on the hermeneutics of the gift as Karol Wojtyła/John Paul II understood it and this will lead us to enter into the spousal meaning of the body and its vocation to love.

In our view, this thesis is not only a contribution to clarify many questions about the person and human acts, but it also implies a means of support so that everyone can have a fuller, more fruitful and meaningful life.

Agradecimientos

Si en el centro de toda esta tesis doctoral ha estado la “persona” no podemos dejar en el anonimato a aquellas personas que de un modo particular han contribuido y motivado este trabajo de investigación. En primer lugar quiero señalar a *los más pobres de entre los pobres de la tierra*, ya que ellos (no en masa, sino en multitud de rostros personales) son los protagonistas de esta tesis. En ellos está fuertemente motivada y hacia ellos va dirigida como tributo a su inviolable dignidad.

Quiero dar las gracias a mi director y tutor de tesis D. Urbano Ferrer, que desde un principio aceptó generoso acompañarme en este itinerario. Entre nosotros se ha fraguado una maravillosa relación de maestro-discípulo en la que me ha enseñado la pasión por la verdad desde la lógica testimoniada del don. En D. Urbano Ferrer he encontrado a un pensador de gran altura intelectual cuyo pensamiento será digno de posteriores estudios sistemáticos.

Asimismo, quiero agradecer a D. Juan Antonio Reig Plá que me animara a hacer la licenciatura en el Pontificio Instituto Juan Pablo II y que posteriormente continuara con el estudio y la reflexión. En la misma línea y de forma muy especial quiero agradecer toda la ayuda y el apoyo de mi obispo D. José Manuel Lorca Planes, que siempre me ha animado y apoyado en todos los sentidos. Le doy las gracias por su confianza y por lo que ha sacrificado para que este trabajo saliera adelante. En sus manos -las manos de la Iglesia a la que pertenezco- lo deposito con los proyectos de futuro que emanan del mismo.

De igual modo, doy las gracias a todos los profesores que me han ayudado en la elaboración de la tesis. En primer lugar al profesor Jarosław Merecki (co-director) que me ha hecho comprender mejor a Wojtyła y su actualidad en el mundo de hoy. Al profesor A. Polaino que me animó como nadie a realizar este trabajo orientándome y dándome pautas concretas. Al profesor Rocco Buttiglione, cuya cercanía, amistad y profundo conocimiento de la filosofía de Wojtyła me ha enriquecido en todos los sentidos. También al profesor Stanislaw Grygiel quien me ha hecho partícipe de su amistad con Wojtyła en las conversaciones mantenidas sobre su pensamiento. Igualmente doy las gracias a los profesores Juan Luis Lorda y José Ángel García Cuadrado por sus indicaciones y orientaciones. A Joseph Seifert por la bibliografía que me aportó sobre Wojtyła. A Rodrigo Guerra que desde el inicio estuvo dispuesto a acogerme para investigar con él en México.

De modo especial agradezco a los profesores que me ayudaron en mi estancia en Lublin, quienes no solo me abrieron inmensidad de horizontes sino que además me orientaron con gran profesionalidad y amor a la filosofía para que hiciera un buen trabajo de investigación. Agradezco la ayuda del profesor Alfred Wierzbicki (quien ahora ostenta la misma cátedra de Wojtyła), él me hizo comprender la importancia de la ética en Wojtyła y me ayudó con el esquema actual que tiene la tesis. Mi gratitud a la profesora Agnieszka Lekka-Kowalik, por su ayuda con la metodología y su pasión por la investigación. Al profesor Andrzej Maryniarczyk, con quien profundicé en el tomismo de Wojtyła. Al profesor Pawel Tarasiewicz por su interés y por todo el material bibliográfico que me aportó. Al profesor Andrzej Szostek, discípulo de Wojtyła y antiguo rector de la KUL, por su apoyo y ánimo. A la profesora Imelda Chodna-Bach, quien me puso en contacto con todos los profesores más cualificados para la investigación.

Doy las gracias también a la EIDUM por todas las facilidades que me ha otorgado en cada momento y por la beca recibida para la estancia en Lublin. Agradezco su profesionalidad y espíritu de superación para que la investigación cada vez sea de mayor calidad y competencia. Agradezco de igual modo todo los cursos y recursos ofrecidos, ya que me han sido de gran utilidad en la investigación y en las publicaciones realizadas.

Quiero dar las gracias al Pontificio Instituto Juan Pablo II, del que he sido alumno y posteriormente profesor. Si fue una gran experiencia la etapa de estudiante, más gratificante ha sido la de enseñar metafísica de la persona, y en concreto la filosofía de Wojtyła. Gracias a Alberto Guerrero y a José A. García López por su confianza y apoyo.

Concluyendo, acabo dando las gracias a mi familia, a mi padre cuya muerte en la mitad de la elaboración de la tesis me ayudó a afianzar los argumentos principales. A los amigos que han estado siempre apoyándome: Juan Francisco Ortega Ludeña compañero de fatigas y esperanzas, Luis Antonio Caballero, Mavi Moya por su apoyo continuo y por su inestimable ayuda con la lengua inglesa, a Pablo Jareño, Guillermo y Lourdes, Lisa y Jero, Amalia, Mamen, María, Alfonso, José Ángel, Iñaki, Daniel, Javier, Adrián, Karen y al P. Geraldo González por hacer que descubriera el sentido de este trabajo en la última etapa de su elaboración.

Finalmente, pero siendo el más importante, doy las gracias a Jesucristo, quien inició esta obra y Él mismo la llevará a término. Él es el que me enseña a mirar a cada persona en su unicidad e irrepetibilidad. En Él descubro cada día la verdad del ser humano, su dignidad y su excelencia. Todo por y para Él.

ÍNDICE

Abstract	17
Agradecimientos	19
Prólogo	23
Itinerario Personal	23
Justificación y objeto de la investigación	25
Estructura y resumen de la tesis	26

PARTE I:

DE LA NORMA MORAL INCONDICIONADA A LA PERSONA

CAPÍTULO I: ¿FORMULACIÓN PERSONALISTA DEL IMPERATIVO CATEGÓRICO EN KANT?	41
1.1. Filosofía kantiana	43
1.2. Fundamentación de la metafísica de las costumbres	46
1.3. Teoría de los imperativos	51
1.4. Relación Wojtyła-Kant	60
CAPÍTULO II: A PROPÓSITO DE LA CRÍTICA SCHELERIANA AL FORMALISMO KANTIANO: AMPLIACIÓN DE LA EXPERIENCIA AL ÁMBITO NORMATIVO	77
2.1. ¿Cabe una experiencia de lo a priori?	77
2.2. Axiología o teoría de los valores	79
2.3. La normatividad frente a la emocionalización de lo a priori por Scheler	84
CAPÍTULO III: EL MANDAMIENTO DEL AMOR Y LA NORMA PERSONALISTA	97
3.1. La explicación kantiana	97
3.2. El ordo amoris scheleriano	103
3.3. Aproximación al amor en Wojtyła	116

PARTE II:

FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA NORMA PERSONALISTA

CAPÍTULO I. PLANTEAMIENTOS ANTERIORES	137
SOBRE LA PERSONA	137
1.1. Tratamiento metafísico-teológico de la persona en la filosofía clásica	137
1.2. Hacia una comprensión de la persona humana	144
1.3. El auge del individualismo y de los colectivismos	151
1.4. Nacimiento del personalismo	154
1.5. La persona humana desde la metafísica	158
1.6. Persona y naturaleza	162
1.7. Aproximación fenomenológica a la persona	168
1.8. La motivación y las habitualidades como vías de acceso a la persona: Husserl	170
1.9. Del yo a la persona en Max Scheler	172
1.10. La persona en Wojtyła	174

CAPÍTULO II: LA FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA PERSONA EN WOJTYŁA	177
2.1. Introducción a Persona y acción	177
2.2. El método de Wojtyła en <i>Persona y acción</i>	181
2.3. La conciencia y la causalidad eficiente de la persona	200
2.4. Trascendencia de la persona en la acción: estructura personal de la autodeterminación	204
2.5. La integración de la persona en la acción	215
2.6. La subjetividad y lo irreductible en el hombre	220

CAPÍTULO III: FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA NORMA PERSONALISTA	227
3.1. La moralidad como campo propio de la ética	233
3.2. Normatividad de la ética y responsabilidad de la persona	238
3.3. La ley natural y la norma personalista	244

PARTE III:

PERSONA Y DONACIÓN, FILOSOFÍA DEL DON EN WOJTYŁA

CAPÍTULO I: DONACIÓN	253
1.1. La línea antropológico-social	253
1.2. La línea estrictamente filosófica	255
1.3. La línea ético-religiosa	259
1.4. El amor como forma eminente de donación	263
1.5. Notas esenciales del dar	264
1.6. La relación del dar con las obligaciones de justicia	268
1.7. El amor donal como trascendental antropológico	270

CAPÍTULO II: LA PERSONA Y EL AMOR DONAL EN WOJTYŁA	275
2.1. Persona y don en Karol Wojtyła, apuntes para una hermenéutica del don	275
2.2. La esponsalidad del cuerpo y su vocación al amor en Karol Wojtyła/Juan Pablo II	281
2.3. Matrimonio y familia: <i>Comunio personarum</i> , vivencia del don por antonomasia.	294

CAPÍTULO III: APUNTES PARA UNA CIVILIZACIÓN DEL AMOR DESDE LA NORMA PERSONALISTA, LA PARTICIPACIÓN Y EL BIEN COMÚN	309
3.1. Justificación	309
3.2. Relación entre “participación”, “norma personalista” y “civilización del amor”.	310
3.3. “Miembro de una comunidad”, “prójimo” y significado del “mandamiento del amor”: fundamento de la civilización del amor	324

Conclusiones	335
Conclusions in English	347
Bibliografía	359

Prólogo

Itinerario Personal

Detrás de esta tesis hay varios años de experiencia y de profundos (a veces incómodos) interrogantes que no han hallado siempre fácil respuesta. A nivel personal, queremos indicar que fue a muy temprana edad y sin estar imbuidos por ninguna ideología, cuando comenzamos a plantearnos interrogante sobre la conciencia, el yo, la dignidad de las personas, las relaciones interpersonales y sociales, la vivencia del amor, el sentido de la vida del hombre, su origen y su destino, etc. En la medida en que íbamos creciendo y nos acercábamos al mundo del dolor, del sufrimiento, de las injustas diferencias sociales, del hambre en el mundo, de la violencia y la guerra, de la enfermedad y la muerte, los interrogantes iban acentuándose cada vez más haciéndose en varias ocasiones insoportables. Lo peor, digamos que vino en la adolescencia (cuando uno adolece de todo) al constatar la gran indiferencia incluso inmunidad de la sociedad ante tales interrogantes; lo cual, lejos de llevarnos al conformismo de la masa (en palabras de Ortega y Gasset) nos llevó a la búsqueda de verdades desde el arduo aguijón de estos interrogantes que no se conformaban con medias verdades.

Las respuestas que encontrábamos en la sociedad y desafortunadamente también en la academia, giraban todas en una línea materialista, hedonista, utilitarista y radicalmente reduccionista, que lejos de satisfacer nuestra “hambre” de comprensión y de verdad cada vez nos situaban en una posición más difícil y fatigosa, a veces llegando a experimentar lo que Sartre denominó como “*la angustia, el desamparo y la desesperación*”, ya que todo nos parecía abocado a un callejón sin salida donde desde una presunta libertad de pensamiento y expresión, cada vez eran más los presupuestos “dogmáticos”, incuestionables e irrefutables que había que aceptar de modo incuestionable, lo cual nos resultaba avasallador y contradictorio puesto que se presentaban con la bandera del avance, el progreso y la liberación. Sin embargo, algo se revelaba en nuestro interior (conciencia) que nos hacía no poder aceptar “ciegamente” lo que se imponía como una dictadura relativista ante temas tan vitales (de vida o muerte) para nosotros y pensamos que para todo ser humano.

Consideramos que desde la idea que se tuviera de la realidad, de la sociedad, del hombre y de Dios, entre otros, dependía mucho el modo de vivir la vida, habiendo una gran diferencia e importancia entre una cosmovisión u otra. Al mismo tiempo, nos preguntábamos

¿No hay acaso una verdad que sea para todo hombre igual al margen de su cultura, ideología, religión o credo? ¿Merece la pena vivir la vida embriagados de placeres, pero sin sentido y sin felicidad? ¿Acaso los anhelos de plenitud del corazón humano, de verdad, bondad, belleza, amor... son insaciables? Etc.

En esta situación fue cuando, por fortuna, al modo de Chesterton (en *Metamorfosis*), descubrimos que había algo que ya existía -la filosofía cristiana- y que solo conocíamos a tientas y con demasiados prejuicios. Esto supuso un quitar esa “tela de araña” en palabras de Chesterton y ver algo maravilloso y oculto hasta entonces. Nos arrojó mucha luz, pero no resolvía del todo, al menos a priori, todos nuestros interrogantes.

En la medida que fuimos conociendo la filosofía de Tomás de Aquino, de Pascal y del personalismo en general encontrábamos respuestas a todos aquellos interrogantes que de modo espontáneo e intuitivo comenzaron a aflorar a temprana edad y que nunca nos abandonaron. No obstante, y esto *justifica* gran parte de esta tesis, se nos planteaba un problema (a veces conflicto) entre el tomismo y el personalismo.

Por un lado, desde la metafísica del Aquinate comprendíamos la dignidad del ser personal a nivel ontológico, y esto nos daba una gran fundamentación para tener bien claro que la dignidad personal era algo que pertenecía a todo ser humano por igual. Ser persona, no era un privilegio de unos cuantos sino la condición de todo ser humano sin excepción. En cuanto al personalismo, si por un lado nos hacía ver la centralidad de la persona y su excelsa dignidad, por otro nos confundía y nos hacía discrepar en la medida en que varios autores personalistas desconfiaban de la metafísica, del ser sustancial y al mismo tiempo argüían que ser persona no es algo “con lo que se nace”, sino que uno por medio de su obrar se hace persona. Es algo que se debe conquistar por medio de acciones dignas del ser personal. Manifestamos un total desacuerdo ante esta posición, ya que justificaría muchas injusticias contra aquellos seres humanos que no son considerados “personas” (desde una ética consensuada) y constatamos que fácilmente se podía incurrir también en una ideología desde el personalismo que se olvidara de la persona concreta y real.

En esta coyuntura, que para nosotros nunca fue superflua, nos encontramos con un gigante en el pensamiento filosófico que respondía de modo original y muy adecuado al atolladero en el que nos encontrábamos. Estamos hablando de Karol Wojtyła, con quien salvando las diferencias nos identificamos plenamente en su modo de filosofar desde la experiencia. Ya explicaremos en este trabajo cómo resuelve este problema y en qué consiste

su método propio. Wojtyła ante las mismas preguntas que nosotros nos habíamos hecho nos daba dos grandes respuestas que son como la brújula en nuestro caminar. Por un lado, la norma moral incondicionada, la norma personalista y por otro la dimensión donal de la persona con todo lo que ello implica. Además, desde su método filosófico propio veremos cómo se armonizan y se integran ayudándose mutuamente la corriente objetiva y la subjetiva. Sobre esta originalidad versará nuestra investigación, cuyo objeto es el de establecer unos cimientos sólidos y firmes, desde los que poder edificar una antropología adecuada y ajustada (sin ser ideológica) a la realidad personal de todo hombre. En este sentido haremos nuestra la frase de Ricoeur “muere el personalismo, vuelve la persona”, en el sentido de que es realmente la persona lo nuclear evitando el peligro de los -ismos.

Justificación y objeto de la investigación

Desde la premisa de que toda tesis debe aportar algo nuevo y contribuir al avance en el campo de la investigación, esta tesis tiene varias finalidades.

En primer lugar, al estilo de Wojtyła, traer a la reflexión intelectual lo vivido desde la experiencia para comprender mejor esa experiencia y volver a ella siendo más conscientes de las verdades esenciales del hombre para poderlas vivir en mayor profundidad. Al mismo tiempo, pretendemos clarificar esas verdades esenciales para toda persona que busca con honradez y sin prejuicios la verdad sobre su ser personal y quiere vivir de acuerdo a ella.

En segundo lugar, cabe resaltar que afortunadamente cada vez va habiendo más estudios sobre Wojtyła; sin embargo, esta tesis quiere aportar algo que no se ha dicho hasta ahora y que a nuestro juicio es muy importante. Se trata de ver a la persona desde la norma personalista (*Amor y responsabilidad; “El hombre en el campo de la responsabilidad”*) fundamentada desde una antropología adecuada (*Persona y acción; “La subjetividad y lo irreductible en el hombre”*) que le haga comprender su vocación donal ayudándole a vivir desde la hermenéutica del don (*Amor y responsabilidad; Teología del cuerpo*).

Esta visión integral y holística sobre la persona pretende extraer los temas más sustanciales en Wojtyła y desde una visión sistémica ofrecerlos como luz no solo a viejas ideologías que aún persisten y a las que nuestro autor quiso dar respuesta, sino a otras totalmente nuevas e insidiosas ante las que algunos pensadores han hablado de *auténtica colonización de la naturaleza humana*. Pensamos que nos encontramos ante una trágica reducción antropológica que no hace justicia a lo que es el hombre, que le priva de su

dimensión trascendente y que desde un prometeísmo técnico y materialista le priva del *sentido* de su existencia. Ante esta realidad, palpable y constatable por cualquiera, nosotros queremos, ofrecer una antropología adecuada que haga justicia a lo que es el hombre, una norma personalista que presida todas las relaciones personales y sociales, y un redescubrimiento de la vocación más primigenia y genuina de todo ser humano, la vocación al amor-donal.

Hemos querido abordar desde los presupuestos wojtylianos hasta dónde llega la dimensión donal del ser humano, al mismo tiempo que hemos reflexionado sobre la posibilidad de amar de aquellas personas que nunca han sido amadas.

En tercer lugar, hemos querido reflexionar como expresión y convergencia de todo lo trabajado la viabilidad de una “civilización del amor” desde un punto de vista filosófico, donde presida la norma personalista, el bien común, la participación y las actitudes adecuadas para ello.

Estructura y resumen de la tesis

La tesis consta de tres partes inseparables. *En primer lugar* se aborda **la norma moral incondicionada**. En esta parte establecemos un diálogo entre Kant y Wojtyła por un lado, donde estudiamos la relación entre el imperativo categórico kantiano y la norma personalista. Asimismo, hacemos ver la crítica de Wojtyła al formalismo de Kant y la importancia de la experiencia y en concreto de la experiencia moral como fuente de conocimiento. Seguidamente, hacemos dialogar a Wojtyła con Scheler, quien por un lado le ayuda a adentrarse en el mundo de la fenomenología y en la ética de los valores, pero por otro se distancia de él por adolecer de la falta de una normatividad dando lugar a “la emocionalización de la conciencia”. El tercer punto de esta parte aborda cómo entienden el amor Kant, Scheler y Wojtyła, se establecen similitudes y grandes diferencias que son las que llevan a la formulación wojtyliana de la norma personalista.

Pasando a la *segunda parte* tratamos en consecuencia la **fundamentación de la norma personalista**, para ello, antes de llegar a la norma personalista, nos acercamos al concepto “persona” y su desarrollo histórico-filosófico. De aquí, pasamos a la fundamentación antropológica de la “persona” en la obra *Persona y acción*, ya que desde esta fundamentación antropológica podemos pasar a fundamentar también antropológicamente (en unión con el apartado precedente) la norma personalista wojtyliana. Pensamos que este es el objeto

principal de Wojtyła: una verdadera fundamentación de la ética que da sustento y base a la norma personalista; desde ahí podemos pasar a la *tercera parte* de la obra que versa sobre la **persona y la donación: filosofía del don en Wojtyła**.

Esta última parte, nos parece la más sugestiva de la tesis ya que vemos la originalidad de abordar la antropología (y la ética) desde la dimensión donal del ser personal. Para ello, abordamos el don desde las inspiraciones de nuestro maestro Urbano Ferrer, de Jean Luc Marion, Bruaire y otros. Pensamos que es una de las contribuciones más importantes a la ética y antropología filosófica hechas por varios filósofos de los últimos siglos: la dimensión del don y de la autodonación de la persona en el amor, una donación personal que nunca puede interpretarse como una posesión de cosas impersonales evitando así el peligro de una ética utilitarista, consecuencialista, hedonista y situacionista.

El segundo capítulo de esta última parte se centra más en la hermenéutica del don tal y como la entiende Karol Wojtyła/Juan Pablo II, y ello nos llevará a adentrarnos en la esponsalidad del cuerpo y su vocación al amor. De igual modo trataremos la dimensión matrimonial y familiar como la *communio personarum* por antonomasia. Finalmente, pero no siendo menos importante, dedicamos un capítulo a algo que es consecuencia de todo lo reflexionado en la tesis y en cierto modo un punto hacia el que convergen todas las reflexiones hechas: la civilización del amor.

A nuestro modo de ver, esta tesis no solo supone una contribución a esclarecer muchos interrogantes sobre la persona y el obrar humano, sino que supone un punto de apoyo para que la vida de todo hombre sea más plena, fecunda y llena de sentido.

PARTE I:

DE LA NORMA MORAL INCONDICIONADA A LA PERSONA

Introducción desde la experiencia

Este capítulo de la tesis es el más importante para el que la escribe, ya que aquí reside la gran motivación que nos ha llevado a emprender este estudio. Dicha motivación no es otra sino la experiencia personal en el propio campo de trabajo donde hemos podido “experimentar” y “vivenciar” cómo se viola apabullantemente la dignidad de tantos seres humanos, el trato injusto e indebido que reciben numerosas personas por el hecho de ser consideradas a nivel social “menos personas”. Hemos podido experimentar y vivir la instrumentalización y el uso de tantos seres humanos cuya dignidad ha sido puesta muy por debajo del capital o de otros intereses utilitaristas y egoístas.

Al mismo tiempo, este trabajo tiene la pretensión de acabar con una sutil y silenciosa aceptación social que se acostumbra a esta devaluación y vejación de los derechos personales de los más vulnerables; una aceptación social que calla y otorga ante grandes e innumerables injusticias contra el ser humano. Es verdad que hay personas que, ante ciertas noticias degradantes y deshumanizadoras, llegan a alarmarse y a despertarse de su aletargado sueño, e incluso pueden llegar -en el mejor de los casos- a emprender alguna pequeña o gran acción en favor de los que sufren.

No obstante, constatamos cómo una gran “masa social”, somnolienta y acomodada, tiende a acostumbrarse hasta a las más grandes aberraciones sociales e incluso las justifica con acomodaticias frases tales como: “el mundo está muy mal”, “¿qué podemos hacer nosotros?”; “los políticos son los que tienen que arreglar esta situación”; “esto ha existido siempre (siempre ha habido ricos y pobres)”, etc., tales afirmaciones alarmantes y preocupantes si las consideramos detenidamente aletean en la atmósfera social y oscurecen la verdad sobre el hombre, su origen, misión y destino.

En esta investigación queremos hacernos eco de la profunda dignidad personal de todo ser humano, que se resiste al trato injusto y abusivo que recibe por doquier, como también del daño que, en el peor de los casos, se inflige la persona a sí misma, devaluándose y

acostumbrándose a ser una cosa, un simple “eslabón” de la cadena social, o un mero instrumento de uso, disfrute y desuso.

Todo esto nos ha llevado durante varios años, casi dos décadas, a plantearnos varios interrogantes que no han tenido una respuesta satisfactoria siempre. Afortunadamente, ha sido en nuestro encuentro con el personalismo donde hemos encontrado todo un mundo que nos ha ayudado a reflexionar y descubrir la maravillosa dignidad de todo ser humano; a poner en el centro de toda reflexión a la persona, su excelencia y su preeminencia sobre cualquier otro ser o cosa. El personalismo en general nos ha acercado al hombre-persona en su individualidad y unicidad, al hombre concreto, no a una ideología abstracta sobre la persona sino al hombre con rostro propio.

Cercano al personalismo, aunque no podamos denominarlo personalista en el sentido estricto del término, nos hemos encontrado con Karol Wojtyła, un pensador moderno que podemos considerar como una roca fuerte y firme, todo un gigante en la defensa de la dignidad, excelencia y preeminencia del ser humano. Wojtyła, desde su experiencia personal (experiencia que marcará su propuesta filosófica), vivió los grandes totalitarismos del siglo XX que acabaron con la vida de tantos seres humanos. Ante esta dramática situación, buscó y dio respuesta, a mi modo de ver, muy satisfactoria, a lo que es la persona desde la antropología y desde la ética, haciendo ver cuál es su misión y su destino, cómo se descubre y se revela esta en su obrar (su trascendencia e integración en la acción), su dignidad personal, su dimensión comunitaria y su vocación al amor, a la donación plena de sí misma a los demás.

En Wojtyła hemos encontrado a un autor que, desde una visión realista y metafísica de la persona, haciendo uso de la fenomenología (para llegar a la dimensión subjetiva e irreductible de la persona), desde las aportaciones del personalismo y desde su propia experiencia personal ha dejado un gran legado filosófico a la humanidad para comprender y aprehender mejor a “la persona” y todo lo que de esta comprensión se deriva.

Para emprender este trabajo, lo iniciamos haciendo una encuesta para escuchar la opinión pública sobre los temas que nos atañen en nuestra investigación. La muestra fue de unas trescientas personas aproximadamente, la mayoría de ellos (un 80 por ciento) con estudios superiores o universitarios. Los resultados fueron muy claros y nos hicieron ver la importancia de una tesis como la que queremos llevar a cabo. De los resultados, a nivel general, pudimos llegar a las siguientes conclusiones: no se tiene claro lo que significa ser

persona; hay casos y excepciones en los que ser un criminal o un enfermo en estado “vegetal” puede hacer que uno deje de ser persona; tampoco está claro que esta categoría de persona sea aplicable a todo ser humano, incluso, siguiendo a algunos autores, como Peter Singer, algunos piensan que también hay animales que pueden ser personas; no se considera que la norma personalista, consistente en tratar a las personas con amor, sea siempre el modo adecuado de proceder; tampoco se tiene claro, en un porcentaje bastante elevado, lo que es la dignidad personal y que todo ser humano la posea, al menos a nivel ontológico sin posibilidad de perderla por sus actos morales negativos, etc.

Estos y otros muchos interrogantes planteados, discusiones y debates nos han llevado a una profunda e intensa reflexión que será la que plasmaremos a lo largo de este trabajo valiéndonos del pensamiento wojtyliano y haciendo ver cómo responde a los interrogantes del hombre moderno. Sin embargo, antes de adentrarnos en esta reflexión queremos traer a colación tres “existencias” concretas y particulares, tres existencias que conocemos a nivel experiencial y que nos han llevado a la reflexión sobre lo *humanum*, y cómo la persona sigue revelando toda su grandeza en “la epifanía del rostro”, en su obrar y en su ser.

Esta parte introductoria tiene una dimensión menos especulativa y más experiencial, lo cual no es accidental, sino que lo hacemos concienzudamente teniendo muy presente que toda la reflexión filosófica siempre debe partir de la realidad y nunca alejarse de ella (en esta corriente realista es en la que nos moveremos siempre, ya que de no ser así corremos el peligro de acercarnos a las ideologías de los últimos tiempos, incluso sobre la misma persona). Por tanto, toda nuestra investigación, al igual que la de Wojtyła, está enfocada a arrojar luz sobre los datos que recogemos de la experiencia vivida para desde ahí volver a la experiencia conociendo mejor la realidad y saber cómo actuar adecuadamente ante -en este caso- la excelencia y preeminencia de toda persona humana en el sentido estricto del término.

Posteriormente, tras estas aproximaciones a tres personas concretas bien conocidas para nosotros (podrían ser otras, pero hemos creído oportuno que sean estas por la diversidad de perspectivas y datos que nos arrojan) nos acercaremos a la primera parte de la tesis que consideramos de singular importancia, se trata de la norma personalista; en la segunda parte nos aproximaremos al concepto “persona” y a su fundamentación antropológica al igual que trataremos de fundamentar antropológicamente la norma personalista; finalmente, en la tercera parte abordaremos la dimensión donal de la persona y cómo solo se la entiende desde esta dimensión; concluiremos dando algunas pinceladas sobre la “civilización del amor”, puesto que hacia aquí, como consecuencia, converge toda la investigación. Como vemos, es

mucho el camino que tenemos por delante y muy apasionante de cara a poder comprender mejor lo que somos y vivir de acuerdo a ello. Sin más preámbulos, vamos a sacar del anonimato la vida de tres personas que nos ayudarán en toda la reflexión posterior, se trata de la vida de Javier, Daniel y Babakar¹.

En primer lugar, nos aproximamos a la vida de Javier, es un muchacho de unos quince años que se encuentra internado en el Centro de Menores² de la Región de Murcia por varios “delitos” que ha cometido. Tras un duro juicio fue “condenado” por tres años a permanecer en régimen interno y así “pagar” varias causas pendientes de robo, violencia, tráfico de drogas, etc. De entrada, nos sentamos a hablar con Javier, el cual no tiene muchas ganas de articular palabra alguna, más bien permanece con la mirada perdida en el horizonte. Se siente estigmatizado a nivel social y vive con una profunda vergüenza tóxica que le lleva a no querer tener muchas relaciones; no se siente digno de ser amado y tampoco de vivir. De hecho vive encerrado en sí mismo y no se fía prácticamente de nadie, al menos esa es la primera advertencia que apostilla a quien se acerca a él por vez primera. Tras un rato de conversación afable y distendida, pronto va tomando confianza y casi de improviso, de un modo tímido, pero más confiado, va abriendo casi con “dolores de parto” su interioridad; revela así parte del mucho sufrimiento que alberga en su interior.

Bromeando con él y sacando con mucho esfuerzo una ligera sonrisa de sus labios, aún con cierta desconfianza y resentimiento, comienza a contar parte de su historia que nos ayuda a comprender mejor su existencia. Le escuchamos:

“Yo no tendría que haber nacido... Cuando tan solo tenía un año mi madre me abandonó en una canasta en medio del monte, y se marchó para nunca volver (solloza amargamente) ... Unos hombres que pasaban por allí oyeron llorar a un bebé y se acercaron a ver qué pasaba. Cuando me encontraron estuvieron a la espera de si aparecían mis padres o algún familiar... aunque pronto entendieron que en las circunstancias en las que estaba había sido miserablemente abandonado... Pronto salí en los medios de comunicación, de hecho guardo todavía la hoja del periódico en la que se cuenta cómo me encontraron (se le hace un nudo en la garganta) y que si alguien sabía de mí que acudiera al centro donde me habían llevado. Nunca nadie vino a reclamarme... eso fue muy duro, saber que mi propia

¹ Utilizamos pseudónimos por respeto a la intimidad de cada uno de ellos.

² Son dos los centros de menores regidos por la fundación Diagrama, uno en Sangonera la Verde: “Las Moreras” y otro en Abanilla: “La Zarza”.

madre me abandonó... Luego fui dado en adopción a unos padres que no supieron ni pudieron conmigo, era muy travieso y problemático; y así dos veces más, hasta que después de que me abandonara el tercer matrimonio que me adoptaba ya me dieron por imposible”.

Mientras va contando todo esto, mantenemos una escucha activa para no perder ningún detalle, le decimos con mucha empatía: *“realmente ha tenido que ser muy duro”*. A lo que él responde: *“no te imaginas cuánto, saber que estás en este mundo y que habría sido mejor no nacer. Yo soy un error de la naturaleza y por eso he hecho cosas que no están bien, porque en el fondo no me siento querido ni digno de vivir...tengo mucha rabia y odio dentro de mí”*.

Aunque la conversación con Javier se prolonga en intensidad y en el tiempo, con estos datos que recabamos de esta primera toma de contacto, nos es suficiente para hacernos las siguientes preguntas: ¿Tiene dignidad la vida y la persona de Javier? Si Javier sigue siendo persona, ¿qué trato se merece a pesar de los actos delictivos que ha cometido? ¿Su ser persona a nivel ontológico se ve alterado por actos morales malos? ¿Las circunstancias por las que ha pasado atenúan en cierto modo sus actos delictivos? Etc.

Siendo honestos, no es un tema claro para la mayoría, hay como dos formas de mirar a Javier, o bien como una persona “herida” o bien como “un delincuente”, un “desecho de la sociedad” y proclive a ir a peor.

Si esto es así, el tema se complica más aún cuando nos acercamos a otra vida que nos hace más patentes los interrogantes que vamos planteando. En este caso vamos a hablar de Daniel, un joven de 26 años, de raza gitana, que se encuentra en prisión cumpliendo condena por un homicidio que cometió cuando apenas contaba con 18 años.

En este caso, vamos a verle a prisión³, se encuentra en uno de los módulos más conflictivos y problemáticos. Para muchos⁴ Daniel es considerado como “no recuperable”, y basta con mantenerle encerrado para que deje de ser un peligro para la sociedad. Nos acercamos a él con intención de descubrir lo más *humanum* de él, su singularidad e irrepetibilidad y su dignidad ontológica que nunca ha perdido ni podrá perder.

³ Campos del Río, Murcia II (prisión de alta seguridad).

⁴ En este “muchos” incluimos gran parte de la sociedad, funcionarios de prisiones e incluso aquellos que “deben” velar por su reinserción en la sociedad; esta afirmación no es gratuita, sino que la hacemos después de escuchar a todas las partes. No obstante, no queremos quitar en este “muchos” la importancia, el mérito y trabajo de otros, a nuestro juicio “pocos”, que velan y trabajan por todo lo contrario.

En este caso, la conversación es más fluida y rica, ya que Daniel es muy abierto, transparente y al mismo tiempo muy emocional, expresa con gran nitidez sus sentimientos. Contento de que alguien se interese por él y quiera escucharle, comienza a decirnos:

“Yo, si te soy sincero, me merezco estar aquí y más todavía... La peor condena es la que llevo por dentro que no me deja vivir. Verá, cuando apenas tenía unos 18 años me junté con una de las bandas más peligrosas del barrio, no sé, era como sentirme protegido y estimado, me sentía que pertenecía a alguien y que les importaba a algunos. Mis padres estaban muy enganchados a las drogas y yo parecía no existir para ellos. El vivir en la calle tan despegado de todo y teniendo solo a esta banda me hizo pagar un precio muy alto. Una noche salimos de madrugada a otra barriada, éramos seis o siete, no recuerdo bien, y el cabeza de la banda puso una pistola en mis manos (no sé de dónde había salido) y me dijo - ¡Venga, dispárale a aquél! ¡Vamos, rápido! ¡Date prisa!... Yo no sabía lo que hacía, tampoco tenía la mente clara para pensar, y dejándome llevar por ellos, no queriendo contrariar a los que para mí lo eran todo apreté el gatillo... y tuve la mala suerte que le di en la cabeza y se desplomó al suelo, nosotros salimos corriendo y yo por dentro estaba diciendo ¡Dios mío, qué he hecho! ¡No me creía lo que había pasado! Todo tan rápido, todo tan... no sé... Era la primera vez que apretaba un gatillo de una pistola de verdad. Lo peor fue cuando me enteré de que había muerto. Yo no conocía a aquel hombre, a mí no me había hecho nada, pero había sido yo quien había acabado con su vida...

No te imaginas lo duro que resulta esto... Si te digo la verdad, desde aquella noche no he podido pegar ojo, todas las noches tengo pesadillas que no se las deseo a nadie... Yo rezo por él todos los días y, te juro, que si pudiera morir yo para que él volviera a la vida con su familia firmaba ya mismo... Lo peor es que tengo que vivir con esto toda mi vida y lo que me importa no es la condena que tengo que pagar por aquello, sino que maté a una persona inocente que a mí no me había hecho nada. Es algo que nunca me podré perdonar...”.

Nuevamente, ante esta dramática historia afloran preguntas que son esenciales para la reflexión sobre el tema que estamos tratando: ¿Realmente Daniel es un “irrecuperable”? ¿No sigue a pesar de un fatídico, desafortunado y “condicionado” acto (por las circunstancias que le movieron a ello) siendo persona? ¿Ha perdido por ello su dignidad personal? La persona se revela en la acción dirá Wojtyła, pero qué es lo que se revela en la acción que llevó a cabo Daniel: ¿Un criminal? Esta pregunta no es trivial, porque si en la acción no solo se revela la persona, sino que también tiene una dimensión perfectiva y moral, ¿Podemos decir acaso

que un acto equivocado puede definir a un ser humano de por vida como “criminal”? ¿Es reducible la totalidad de la persona a sus actos o es la persona más aún que su obrar?

Preguntas como estas nos llevan a una reflexión más amplia sobre la acción y también nos hacen comprender que la acción tiene sus límites si se la considera de un modo absoluto, porque en palabras de Wojtyła hay una subjetividad que “es en cierto sentido *sinónimo de todo lo irreductible en el hombre*”⁵. También, del mismo artículo de Wojtyła citamos el siguiente texto, que ya nos va arrojando alguna luz a estos interrogantes:

“Apoyados sobre la experiencia como algo irreductible nos esforzamos en penetrar cognoscitivamente toda esencia. De este modo captamos no solo la estructura subjetiva de la experiencia por su naturaleza, sino también su vínculo estructural con la subjetividad del hombre. El análisis fenomenológico sirve, por consiguiente, para la comprensión transfenomenica, y sirve también para revelar la riqueza propia del ser humano en toda la complejidad del *compositum humanum*”⁶.

A continuación, vamos a terminar esta parte introductoria, más vivencial y experiencial -pero esencial para encuadrar toda la tesis-, con otra vida tomada del ámbito en el que nos movemos, para desde otra situación “límite” comprender la radical actualidad del tema que nos ocupa: *todo ser humano es persona y solo puede ser tratado en justicia desde el amor donal*, de ahí la originalidad y actualidad de la norma personalista wojtyliana.

Esta vez nos vamos a detener en la vida de Babakar, un africano de 24 años de Costa de Marfil, que hace unos años emprendió su éxodo hacia la “paradisíaca” tierra europea. El motivo fundamental de este fatigoso viaje no era sino el hambre, la insalubridad, la falta de recursos necesarios para vivir y la corrupción alarmante de su país, entre otros muchos motivos.

Conocemos a Babakar en el C.I.E.⁷ La policía le ha cogido en la calle y le ha dado una “Orden de Expulsión” por estar en situación irregular, por no tener “papeles”... y tiene tan solo 60 días para que “encerrado” en lo que se denomina “la fosa” (palabra muy ajustada a

⁵ WOJTYŁA, K., “El hombre y la responsabilidad”, *El hombre y su destino*, O.c., 33.

⁶ WOJTYŁA, K., “El hombre y la responsabilidad”, *El hombre y su destino*, O.c., 38.

⁷ Centro de Internamiento de Extranjeros, situado en Sangonera la Verde (Policía Nacional). Publicamos parte de este testimonio en algunos medios de comunicación entre ellos, en *Religión Digital* con el título: “La sangre de Babakar: sangre inocente que clama justicia”, <http://www.periodistadigital.com/religion/opinion/2016/11/02/la-historia-de-babakar-sangre-inocente-que-clama-justicia-religion-iglesia-solidaridad-cie-murcia.shtml>

lo que allí se vive) pueda buscar un abogado de oficio y hacer todos los recursos posibles para poder quedarse en España; si en 40 días no ha podido conseguir demostrar nada a su favor: arraigo familiar, contrato de trabajo, etc., tiene los días contados para ser repatriado nuevamente al “infierno” desde donde partió, pero esta vez con un agravante, la angustia del camino recorrido y el sabor amargo de haber paladeado una Europa “rica” en recursos pero “insolidaria” con el inmigrante.

Entramos al C.I.E. y nos acompaña la Policía con mascarillas, guantes y porras en mano, abren la puerta metálica del “foso” y dejando un pequeño espacio, ya que una gruesa cadena impide que se pueda abrir del todo (medidas preventivas para que no se escapen), entramos de lado y con cierta dificultad a la fosa; allí, observamos con espanto a unas ochenta personas procedentes de varios países, la mayoría africanos. Todos se encuentran hacinados en el mismo espacio. El lugar es totalmente inhóspito y lúgubre, huele mal y las paredes están llenas de garabatos en francés, árabe y español. Los “presos” son todos irregulares, la mayoría son recién llegados en patera a las costas españolas, que desde Madrid u otro C.I.E. han sido enviados a Murcia, a la espera de su repatriación.

Llama poderosamente la atención que en este lugar donde los internos no son criminales, sino que simplemente han cometido una “falta administrativa”, el trato sea peor, más duro, humillante y denigrante que en el resto de las prisiones de la Región de Murcia, dato que podemos atestiguar y corroborar ampliamente tras siete años de trabajo en estas⁸.

En sus pupilas se ve reflejada la marca del sufrimiento, sus caras están demacradas, la mayoría desnutridos; varios de ellos, llevan las marcas de las concertinas de las vallas de Melilla, en las cuales se han dejado la piel quedándoles secuelas de por vida y no solo a nivel físico, cuya evidencia es cruelmente patente.

Nos acercamos a Babakar, a quien conocemos después de haberle saludado unas cuantas veces. Controla con cierta soltura el español y nos disponemos a adentrarnos en su “vivencia personal”. Le encontramos muy mal anímicamente, con tristeza, cólera y desesperación; nos cuenta la travesía que ha llevado en estos años donde, más que encontrar el anhelado “paraíso”, se ha topado constantemente con la “infernál” realidad, algo que

⁸ Primero en el Centro Penitenciario de Murcia II (Campos de Río) y posteriormente en el Centro Penitenciario Murcia I (Sangonera la Verde).

jamás habría sospechado cuando inició su propio éxodo. Intentamos reproducir sus palabras, con la dificultad que entraña, lo más fielmente posible:

“Mi familia es muy pobre, yo tuve que trabajar muy duro para conseguir unos mil euros, pedí que me ayudaran algunos familiares y cuando pude conseguir el dinero, me puse en marcha, sin decirle nada a mi familia para que no se preocuparan. Una noche salimos de mi país y nos dirigimos a Marruecos, el camino fue muy duro, mucho tiempo caminando por el desierto... Cuando llegamos a Marruecos todo fue peor, había muchos compatriotas que llevaban años esperando para poder salir, habían sido estafados la mayoría de ellos, ya que habían pagado y la noche en la que se disponían a salir, no les permitían entrar en la patera por falta de espacio, o porque salían otro día distinto al que les habían dicho, o porque el comerciante después de acumular una buena suma de dinero desaparecía para siempre... La vida en Marruecos para nosotros no fue nada fácil, pasamos mucha hambre, y tampoco quería llamar a mi familia para que no se preocuparan. Mi intención era llamar desde España.

Todos los días miraba el mar, soñaba con llegar a Europa, sabía que algún día lo conseguiría...

Llegó el día en el que nos avisaron de que saldríamos. Nos escondimos entre unas rocas cerca del mar, saldríamos esa misma noche a la hora señalada. Cuando nos avisaron para salir de inmediato vimos en la orilla del mar dos pateras preparadas, nosotros éramos cerca de unos cien, por lo que en cada patera subimos unos cincuenta, la otra patera parecía más pequeña, la nuestra más vieja. No lo pensamos y nos lanzamos llenos de esperanza al mar, por fin había llegado el último viaje. No sopesamos en ese momento el riesgo, sabíamos que podíamos morir en el intento, pero solo teníamos una meta: llegar a España y salir por siempre del infierno en el que estábamos. El viaje fue muy duro, no teníamos espacio para movernos, y cuando alguien necesitaba hacer sus necesidades tenía que ponerse en la parte de atrás de la patera pasando por encima de los demás. Hacía frío, muchas olas, teníamos hambre y cada minuto era interminable. El viaje cada vez era más duro, el viento movía mucho la patera. De pronto veíamos a los compañeros de la otra patera gritando, no sabíamos qué pasaba... luego los vimos que estaban sacando agua de dentro desesperadamente, se estaba rompiendo su patera... nosotros estábamos angustiados, allí iban amigos míos; muy pronto contemplamos algo muy duro, su patera se rompió en dos y desapareció en el mar... todos ellos murieron ahogados (solloza y hace un silencio sonoro), nosotros no pudimos hacer nada, creíamos que nosotros seríamos los siguientes. Estábamos

llenos de miedo, con nosotros había unas mujeres que parecían como locas, y otros se desmayaron, el jefe de la patera mandó que los lanzaran al mar si no queríamos morir todos, no podíamos hacer eso, no estaba bien hacer eso. Pero el compañero del jefe de la patera se acercó muy enfadado y nos quitó de encima y echó al que se había mareado al mar y también a una mujer... (Aquí Babakar llora amargamente, se le hace un nudo en la garganta y permanecemos en silencio, no queremos forzar la conversación, pero tras limpiarse las lágrimas continúa) Aquello fue muy duro sabes, yo no creía que ya pudiera vivir, de hecho, no tenía ganas de vivir después de aquello. Me avergonzaba de no haber hecho nada para impedirlo, de vivir yo y ellos no...

Tras muchas horas en la patera, donde nadie hablaba, solo rezábamos... un barco grande se veía a lo lejos, nos alumbró con una gran luz... y nosotros hicimos señales con la ropa pidiendo auxilio. Eran unos pescadores, se acercaron a nosotros y a los que quedábamos nos subieron a su embarcación, allí nos dieron de beber, algo de comer y nos acercaron a la costa española. Aún recuerdo que, al llegar, me tiré al suelo dando gracias a Dios, no me creía que estuviera en España... después de lo que había pasado aquello parecía un sueño. Aquellos hombres nos ayudaron mucho, había gente buena. Más tarde la Guardia Civil nos llevó a un Centro y al poco tiempo nos dejaron a un grupo en libertad en medio de un parque y nos dijeron “buscaros la vida...”.

No me lo creía, estaba muy feliz a pesar de todo y daba muchas gracias a Dios. Pero, pronto empezó a complicarse todo. Continuamente tenía que huir de la misma policía por no tener papeles. Nadie me daba un precontrato para regularizar mi situación. Tuve que comprar uno por mil euros y luego me estafaron. Tuve que trabajar en el campo en los trabajos que nadie quería, a veces a tres euros la hora, pero era mejor que nada, además si yo decía que no, había mucha gente esperando. Cuando no me pagaban o se aprovechaban de mí no me podía quejar a nadie porque era un “sin papeles”, lo que significaba ser “nadie”. Pronto me di cuenta de que esto no era el paraíso (...).

Lo peor que me ha podido pasar es que la policía me capturara hace un mes y me trajeran aquí. Ahora me he enterado de que pronto me van a repatriar y sinceramente prefiero morir antes que volver a mi tierra...

Unas semanas después acudimos nuevamente al C.I.E. y nos encontramos a todo el mundo “alarmado”, un interno había sido extraído del “foso” y se encontraba en la enfermería por haberse cortado con una cuchilla en los brazos, y a lo largo y ancho de todo

el torso. Nos acercamos con cautela y espantados descubrimos que era Babakar. Esa tarde a las 16.30 salía el avión que le llevaba de vuelta a su país, y él, en el colmo de la desesperación, se había cortado para que le llevaran al hospital y no salir en ese avión. Pronto llegó la ambulancia, y el médico, con frialdad y sin temblarle la voz, dijo: *“coserle tan pronto como podáis y meterlo como sea en el avión, que este no se queda aquí”*⁹.

Ante esta desagradable historia de Babakar nos sobrevienen otro tipo de preguntas en la misma línea, pero quizá ahora con más fuerza e incomodidad; si todo ser humano es persona, ¿por qué unos tienen que sufrir vejaciones tan crueles como las de Babakar? ¿Por qué hay seres humanos considerados “sin papeles” = no persona, no dignidad, no derechos?, ¿Qué es lo que hace que unas personas lancen al mar a unas mujeres vilmente, o que otros estafen a los más pobres y miserables y que otros, en cambio, den la vida por ellos haciéndoles descubrir su dignidad y valor personal? ¿Por qué las grandes diferencias injustas entre pobres y ricos? Etc.

Los interrogantes podrían ser interminables y cada vez más embarazosos y turbadores. No obstante, todos ellos nos parecen pertinentes porque dependiendo de cuál sea el concepto de persona que tengamos, así será el trato hacia ella, el respeto a su dignidad y derechos, las relaciones humanas y sociales. En nuestra opinión, estamos ante una gran crisis antropológica, una verdadera reducción y revolución antropológica y consideramos que el pensamiento y la reflexión filosófica de Wojtyła es una gran luz que ayuda al hombre a descubrir la verdad de su propio ser y a vivir de acuerdo a ella.

Convencidos de ello nos vamos a acercar ahora a la filosofía moral wojtyliana donde nos propone la norma personalista como única respuesta adecuada ante cada ser humano en concreto. Pensamos que Wojtyła ya había llegado al contenido esencial de ella desde su propio itinerario biográfico antes de formularla y contrastarla con los grandes autores como Kant y Scheler. Sin embargo, por otro lado, el estudio para comprender mejor la intuición y experiencia vivida de la moral kantiana y la ética de los valores de Scheler le ayudan sobremanera a exponer argumentativamente, y a nuestro juicio de forma muy acertada, lo que denominó como “norma personalista”, que ciertamente, en su significado ya estaba en otros autores anteriores como San Agustín y Tomás de Aquino; pero las nuevas aportaciones de Wojtyła tras el diálogo crítico con el personalismo, con Kant, Scheler, y su propia

⁹ Desafortunadamente, de estas palabras damos fe y testimonio en primera persona.

formación tomista harán que tenga una originalidad totalmente novedosa y actual. Vamos a adentrarnos en este diálogo y más adelante explicaremos en qué nos basamos para afirmar que Wojtyła llegó a esta formulación desde la experiencia antes que desde el estudio intelectual, viendo así una perfecta integración y armonía entre experiencia y comprensión.

CAPÍTULO I: ¿FORMULACIÓN PERSONALISTA DEL IMPERATIVO CATEGÓRICO EN KANT?

Ya Ortega y Gasset apostilló aquella conocida y verdadera frase según la cual: “mientras el tigre no puede dejar de ser tigre, no puede destigrarse, el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse”¹⁰. Los ejemplos de deshumanización en nuestra sociedad abundan por doquier, no hace falta mucho estudio para corroborar dicha realidad. Sin embargo, a pesar de esta facticidad, desde los anhelos más profundos del corazón humano estamos convencidos de que el hombre no está “hecho” para la degradación o la deshumanización; de hecho en él encontramos grandes deseos de felicidad, de bondad, de verdad y de belleza; por lo que si todo esto se encuentra en el hombre, nos es totalmente lícito preguntarnos sobre cuál es el camino que lleva a que el hombre viva en consonancia con sus anhelos más profundos y no en las antípodas de estos deseos, enraizados en lo más profundo de su ser.

A lo largo de la historia del pensamiento filosófico, ya desde la Antigua Grecia, han sido muchos los pensadores que han intentado dar una respuesta al interrogante planteado. Nosotros nos vamos a detener en dos autores modernos: Kant y Scheler, ya que fueron los que más influyeron en Wojtyła (no los únicos) dándole un armazón desde el cual él pudo desarrollar su propia propuesta, a nuestro juicio más acertada, sobre cuál es el camino adecuado del hombre hacia la vida dichosa que tanto anhela conquistar.

En concreto, en este apartado vamos a adentrarnos en el pensamiento kantiano para ver si su formulación del imperativo categórico se fundamenta en una concepción personalista o no. Para ello, dada la obra tan extensa de este autor, daremos unas breves pinceladas sobre su pensamiento y nos adentraremos más detenidamente a su teoría de los imperativos. Ahí encontraremos respuesta a este interrogante y también veremos qué le aporta esta visión kantiana del hombre a Wojtyła y hasta qué punto se identifica con ella.

Algunos datos biográficos

Immanuel Kant nació en Königsberg en 1724 y murió en la misma ciudad en 1804. De familia modesta, hijo de un guarnicionero, criado en un ambiente de honrada artesanía y de profunda religiosidad pietista. Estudió en la Universidad de su ciudad natal, ejerció la

¹⁰ ORTEGA y GASSET, J., *El hombre y la gente*, Alianza, Madrid 1957. 11.

enseñanza y en 1770 fue nombrado profesor ordinario de Lógica y Metafísica. Kant fue siempre de salud muy delicada, y a pesar de ello tuvo una vida de ochenta años y de extraordinario esfuerzo. Era puntual, tranquilo y extraordinariamente bondadoso. Su vida entera fue una callada pasión por la verdad¹¹.

El rasgo más destacado del carácter de Kant fue probablemente su seriedad moral y su devoción a la idea de *deber*, devoción que encuentra expresión teórica en sus escritos éticos. Nunca fue rico, lo que le movió a ser siempre muy cuidadoso en asuntos económicos; pero eso no impidió que ejerciera la caridad. No era en absoluto sentimental, pero fue un amigo sincero y leal, y se condujo siempre con cortesía y con un notable respeto a los demás. Por lo que respecta a la religión, a Kant no le gustaban los ritos corrientes ni tendía, desde luego, al misticismo. Tampoco puede decirse que fuera precisamente un cristiano ortodoxo. Pero sin duda creyó realmente en Dios.

Aunque mantuvo que la moralidad es autónoma, en el sentido de que sus principios no se derivan de la teología, ni de la naturaleza, ni de la revelación, también estaba convencido de que la moralidad implica o supone en última instancia la creencia en Dios en un sentido que estudiaremos más adelante. Sería muy arriesgado decir que no tuviera idea de la experiencia religiosa, pero ciertamente no mostró ningún aprecio por las actividades de adoración y oración. Eso, desde luego, no significa que no reverenciara a Dios, sino que su contacto con la religión era exclusivamente a través de la consciencia de la obligación moral.

El carácter de Kant se caracteriza por la seriedad moral más que por la devoción religiosa, sin que esto haya de entenderse en el sentido de que fuera un hombre irreligioso o de que su afirmación de su creencia en Dios fuera una farsa. Solo en solemnidades que exigieran su presencia asistió a servicios eclesiásticos, y su carácter puede quedar en parte revelado por aquella advertencia suya a un amigo: que *el progreso en bondad moral va acompañado por el abandono de la oración*¹².

¹¹ Cfr. MARÍAS, J., *Historia de la filosofía*, Alianza, Madrid 1999. 275s. También GARCÍA MORENTE, M., *Lecciones preliminares de filosofía*, Losada, Buenos Aires 1943: “Kant se educó en una familia extraordinariamente religiosa y en medio de las más grandes penurias. Cuando tuvo apenas la edad de salir de los estudios secundarios, entró en la universidad y para poder subsistir se dedicó a dar lecciones particulares (...). Muy tarde en su vida, repito, llega a cuajar en él el sistema filosófico más extraordinario, más profundo, más discutido y más estudiado de todos cuantos existen” (Ibid., 184s).

¹² Cfr. COPLESTON, F., “Immanuel Kant”, *Historia de la Filosofía*, Tomo VI, Ariel, Madrid 2011. 3ss.

1.1. Filosofía kantiana

El origen principal de la filosofía de Kant está en el pensamiento cartesiano y en el racionalismo, hasta Leibniz y Wolf. Por otro lado, es famosa la frase de Kant cuando expresa que la crítica de Hume *lo despertó de su sueño dogmático*. Recordemos que para Descartes la *res cogitans* y la *res extensa* tienen algo en común: el *ser*. Se trata de un ser fundado en Dios, lo que permite que haya unidad entre las dos *res*, y al mismo tiempo, que sea posible el conocimiento¹³.

Desde Parménides, donde podemos decir que tuvo origen la metafísica, el ser es de las cosas, algo que está en ellas, con su conocida frase “lo que es, es; lo que no es, no es”¹⁴. Siendo así las cosas *reales*. En el realismo el ser no es una cosa real más, sino que es *trascendental*. Es decir, las cosas están todas en el ser, y por ello, sirve de puente entre ellas. A esto nos referimos con el ser trascendental. Sin embargo, para Kant esto no será suficiente, ya que el conocimiento no se puede explicar por la interpretación del ser como trascendental; hace falta una teoría trascendental del conocimiento, de esta forma dicho conocimiento será el puente entre las cosas y el yo.

Digamos que desde un esquema realista el conocimiento es la adecuación del intelecto a la cosa (*adaequatio intellectus ad rem*), siendo las cosas trascendentes a mí. Desde el planteamiento idealista, si yo afirmo (como Berkeley) que no existen más que mis ideas, las cosas son algo inmanente y el conocimiento es conocimiento de mis propias ideas. No obstante, si yo creo que mis ideas son *de las cosas*, la situación cambia radicalmente. Porque no se trata de que las cosas se me dan como algo independiente de mí; las cosas se me dan en mis ideas; pero estas ideas no son solo mías, sino que son *ideas de las cosas*. Son cosas que me aparecen, *fenómenos* en su sentido literal¹⁵.

Indiquemos que para Kant, si el conocimiento fuera trascendente, conocería cosas externas. Si en lugar de ello fuera inmanente, solo conocería ideas, lo que hay en mí. Pero el conocimiento es trascendental, de esta manera puede conocer los fenómenos, las *cosas tal como aparecen*. Aquí es donde surge la distinción kantiana entre fenómenos y cosa en sí (νοούμενον).

¹³ Cfr. MARÍAS, J., *Historia de la filosofía*, O.c., 276s.

¹⁴ PARMÉNIDES, *Sobre la naturaleza*, Ciudad Universitaria, Rodrigo Facio, 1970.

¹⁵ Cfr. MARÍAS, J., *Historia de la filosofía*, O.c., ibid.

Las *cosas en sí* son para Kant inaccesibles; no puedo conocerlas, porque en cuanto las conozco ya están *en mí*, afectadas por mi subjetividad: las cosas en sí (νοούμενα) no son espaciales ni temporales, y el hombre no puede conocer nada fuera de las coordenadas espacio-temporales. Las cosas tal como se nos manifiestan, como nos aparecen, son los *fenómenos* (φαινόμενα)¹⁶:

“Kant distingue dos elementos en el conocer: lo dado y lo puesto. Hay algo que se me da (un caos de sensaciones) y algo que yo pongo (el espacio-temporalidad, las categorías), y de la unión de estos dos elementos surge la *cosa conocida* o *fenómeno*. El pensamiento, pues, al ordenar el caos de sensaciones *hace las cosas*; por esto decía Kant que no era el pensamiento el que se adaptaba a las cosas, sino al revés, y que su filosofía significaba un ‘giro copernicano’; pero no es el pensamiento *solo* el que hace las cosas, sino que las hace con el material dado. La *cosa*, pues, distinta de la ‘cosa en sí’ incognoscible, surge en el acto del conocimiento trascendental”¹⁷.

En síntesis, digamos que Kant distingue tres niveles en el conocer: la sensibilidad (*Sinnlichkeit*), el entendimiento provisto de sus categorías (*Verstand*) y la razón (*Vernunft*). A la razón Kant le añade el adjetivo de *pura*. En este sentido, la razón pura es la que forma las ideas, como síntesis *a priori*, al margen e independientemente de la experiencia. Puro, es sinónimo para Kant de *a priori*, es además la razón de un *ser racional*. Señalemos que la razón pura equivale a *las condiciones racionales* de un ser racional en general¹⁸.

Kant titula su obra principal de ética (la que nos concierne a nosotros) con el nombre de *Crítica de la razón práctica*. Conviene aclarar que “práctica” no se opone a “pura”, ya que la razón práctica es también pura y se opone a la razón especulativa o teórica (son dos usos de una sola razón). La expresión completa es para Kant, en este sentido, *razón pura especulativa* y *razón pura práctica*. En la primera estudia las condiciones generales de la razón pura, y en la segunda la dimensión práctica de la misma razón, esta es la razón de la distinción y diferencia de los títulos de las dos obras. La razón especulativa se refiere a una

¹⁶ Cfr. Ibid. Debe quedar claro que en este caso cuando hablamos de “fenómenos” no lo hacemos en el sentido en el que lo hace Husserl y toda la fenomenología.

¹⁷ Marías, J., o.c., 278.

¹⁸ Cfr. Ibid.

teoría, a un puro saber de las cosas, en cambio, la práctica se refiere a la acción, en el sentido moral, siendo así esta el centro de la moral kantiana.

Internándonos más en su obra, el autor distingue dos mundos, el mundo de la *libertad* y el de la *naturaleza*. Este último está condicionado por la causalidad natural; pero junto a ella, admite una *causalidad por libertad*, que rige la otra esfera. El hombre, por una parte, es un sujeto psico-físico, sometido a leyes naturales, físicas y psíquicas; es lo que se denomina como *yo empírico*. De la misma manera que el cuerpo obedece a la ley de la gravedad, la voluntad empíricamente se determina por sus inclinaciones, por lo que en este sentido empírico no es libre.

Julián Marías señala cómo Kant contrapone al yo empírico un *yo puro*, que no está determinado naturalmente, sino que se rige por las leyes de la libertad. El hombre, como persona racional, pertenece a este mundo de la libertad. Conviene afirmar, siguiendo el pensamiento kantiano, que la razón pura no puede llegar hasta aquí, ya que dentro de su campo no puede conocer la libertad. Esta solo se encuentra ligada al hecho de la moralidad, como requerida o postulada por la razón práctica, que no se refiere al *ser* sino al *deber ser*. Remarcamos que para Kant no se trata aquí de conocimiento objetivo (mediante las categorías) sino del *actuar moral*, para el cual escribirá su *Crítica de la razón práctica* explicando y aclarando qué es la moralidad¹⁹.

En dicha obra, Kant acepta postulados que no son demostrables en la razón teórica, pero que como objeto de creencia racional se imponen prácticamente al sujeto. Por ello, habla de postulados, y su admisión viene exigida, impuesta de un modo incondicionado, aunque no especulativamente. Kant se encuentra con un hecho, un *factum* que es el punto de partida de su ética:

“la moralidad, la conciencia del deber. El hombre se sabe responsable, ‘siente’ el deber. Esto es un puro hecho inconcuso. Ahora bien: el deber, la conciencia de responsabilidad, supone que el hombre sea *libre* (...). El hombre, en cuanto *persona moral*, es libre, y su libertad es un primer postulado de la razón práctica”²⁰.

Hecha esta introducción a la filosofía de Kant, adentrémonos ahora en la obra que más nos interesa para estudiar la doctrina kantiana de los imperativos y poder ver la influencia

¹⁹ Cfr. O.c., 285.

²⁰ Ibid.

que tuvo en Wojtyła, de este modo comprenderemos mejor la repercusión y el impacto de la transformación del imperativo categórico kantiano en la norma personalista wojtyliana.

1.2. Fundamentación de la metafísica de las costumbres²¹

Esta obra aparece en 1785 titulada *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, siendo esta la primera obra en la que Kant expone completa y sistemáticamente los principios fundamentales de su filosofía moral. Se trata de un escrito breve, de poco más de cien páginas, pero de lectura difícil.

Respecto al título, Kant explica en el *Prefacio* que la “metafísica de las costumbres” no puede tener otra fundamentación que una “crítica de la razón pura práctica”, que convendría presentar en unión armónica con la ya publicada *Crítica de la razón pura*. También en el prefacio establece el lugar que ocupa la metafísica de las costumbres en el conjunto del saber filosófico. La metafísica de las costumbres sería la parte *pura* de la ética, es decir, un saber totalmente *a priori*, independiente de la experiencia, acerca de las leyes morales de la libertad. Dicho carácter apriorístico de la moral es, para Kant, la garantía de su validez²².

Comenzamos con el capítulo primero de su obra: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*²³, donde se estudia la autonomía en el conocimiento moral común. Aquí aborda Kant su estudio analítico de la moral, analizando las convicciones éticas más comunes, la moralidad “tal como ya cohabita con un entendimiento sano y que no necesita tanto ser enseñada cuanto descubierta y esclarecida”²⁴, con el fin de llegar posteriormente a sus condiciones, por lo que no es fácil entender las fases iniciales del estudio si no se tiene en cuenta su condición primera, que es la *total independencia y la soberanía absoluta del sujeto racional*.

²¹ Tendremos como referencia en este apartado el estudio de RODRÍGUEZ LUÑO, A, *Immanuel Kant: fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Crítica Filosófica, 1977.

²² Cfr. O.c., 16.

²³ A este capítulo le da por título “Tránsito del conocimiento vulgar de la razón al conocimiento filosófico”, en: KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Traducción de Manuel García Morente, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, Madrid 1992. 21s.

²⁴ *Ibid.*

1.2.1. Paso del conocimiento moral común al filosófico

La buena voluntad

La buena voluntad es la primera noción que Kant considera y de la que dirá que no hay nada en el mundo que pueda ser entendido como bueno sin limitación sino la *buena voluntad*. Desde la visión kantiana, la buena voluntad tiene un valor absoluto, independiente del fin y de la consecución de sus propósitos:

“la buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena solo por el querer, es decir, es buena en sí misma. Considerada por sí misma, es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos verificar en provecho o gracia de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones”²⁵.

Es más, añade Kant recordando la hipótesis cartesiana del “genio maligno”, aunque una “naturaleza madrastra” le impidiese la consecución de sus propósitos, la buena voluntad brillaría por sí misma, sin perder nada de su valor.

Kant argumenta esta tesis diciendo que, si el fin del hombre fuese su propia conservación, su felicidad o su bienestar, la naturaleza habría actuado erróneamente al dotarle de razón y voluntad. Dicha hipótesis habría que rechazarla, ya que la naturaleza siempre otorga a los entes vivos los medios más idóneos para conseguir sus fines. Esta es la razón por la que se debe concluir diciendo que el fin del hombre no es la felicidad, porque un instinto sería mucho más eficaz para conseguirla que el entendimiento y la voluntad²⁶. De ahí que para Kant el intelecto no sea el idóneo para dirigir la voluntad con miras a los objetos de la misma:

“el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una *voluntad* buena, no en tal o cual respecto, como *medio*, sino *buena en sí misma*, cosa para la cual era la razón necesaria absolutamente, si es así que la naturaleza en la distribución de las disposiciones ha producido por doquiera con un sentido de finalidad”²⁷.

²⁵ O.c., 22.

²⁶ Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, A., o.c., 36s.

²⁷ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o.c., 25.

Es decir, para Kant, el ejercicio práctico de la inteligencia se ordena a la creación de la bondad de la voluntad, y no a presentar el fin que debe alcanzarse y los medios más adecuados para ello. La buena voluntad es un ideal que se da la razón a sí misma.

El deber

Para Kant, la buena voluntad no hace relación a ningún fin u objeto, sino solo a la obligación o deber. Dirá que para desarrollar el deber una buena voluntad venerable en sí misma sin ningún otro propósito hay que traer ante nosotros el concepto de obligación, que comprende a su vez el de buena voluntad, aunque bajo ciertos impedimentos y limitaciones subjetivos. La referencia a la obligación no resta valor a la buena voluntad, ya que para Kant el deber sería la buena voluntad tal y como se presenta ante un individuo que experimenta ante ella unas ciertas resistencias; ante un sujeto tal, el ideal de la buena voluntad aparece como obligación²⁸.

Afirma Kant que se obra bien *cuando se actúa por deber*, es decir, cuando el único móvil de la acción es el deber. La acción moral no puede subordinarse a un fin o a un objeto, ya que de lo contrario el ideal de la buena voluntad no sería absoluto, sino relativo. Así se afirma que con frecuencia los hombres conservan su vida debidamente, pero no por deber, por esto:

“el cuidado angustioso que la mayor parte de hombres pone en ello no tiene un valor interior, y la máxima que rige ese cuidado carece de un contenido moral. Conservan su vida *conforme al deber*, sí; pero *no por deber*. En cambio, cuando las adversidades y una pena sin consuelo han arrebatado a un hombre todo el gusto por la vida, si este infeliz, con ánimo entero y sintiendo más indignación que apocamiento o desaliento, y aun deseando la muerte, conserva su vida, sin amarla, solo por deber y no por inclinación o miedo, entonces su máxima sí tiene un contenido moral”²⁹.

Se ve claro en este pasaje cómo la obligación es el único motivo moral admitido por Kant, en cuanto que el deber constituiría la bondad de las acciones. En consecuencia, se afirma que el valor de una acción reside en la máxima según la cual se decide; no depende de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio de volición según el cual la acción ha tenido lugar. Es decir, la libertad sería la única fuente de moralidad. Por tanto,

²⁸ Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, A., o.c., 38.

²⁹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o.c., 27.

no hace falta salir del sujeto para juzgar la moralidad de un acto, ya que el fundamento de la bondad es el *yo debo*, que veremos más adelante, es un *yo quiero*.

La ley

Si, como hemos visto, la buena voluntad hace relación exclusiva al deber, la obligación hace relación únicamente a la ley, así: “la tercera proposición, consecuencia de las dos anteriores, formularía yo de esta manera: *el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley*”³⁰.

El respeto sería un sentimiento producido por un concepto racional, siendo la ley el objeto del respeto. Dicho respeto, nada tiene que ver con la inclinación, ni tampoco es algo provocado por un objeto exterior: no es una reacción ante el bien o el mal, sino una resonancia subjetiva de la ley que procede de nosotros mismos. El obrar moral solo podría, desde esta perspectiva kantiana, ser motivado por la representación de la ley, pero siempre que el motivo determinante de la voluntad sea la ley en sí misma, y no el efecto esperado.

Posteriormente, Kant se pregunta ¿qué clase de norma ha de ser aquella que, sin necesidad de considerar el efecto que de ella se espera, ha de determinar a la voluntad?, a dicha pregunta responderá diciendo: “no queda nada más que la universal legalidad de las acciones en general -que debe ser el único principio de la voluntad-; es decir, yo no debo obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal*”³¹. De este modo, para determinar la moralidad de un acto bastaría con preguntarse: ¿puedo querer que mi máxima se convierta en norma universal? Si mi máxima, es decir, el principio subjetivo del querer pudiera universalizarse sin incurrir en contradicción, *entonces se trataría de un acto lícito y moral ya que obrar por puro respeto hacia la ley práctica es aquello que constituye el deber*.

Acaba el primer capítulo de esta obra con el tránsito de la *razón humana vulgar* a una *filosofía práctica*. Y es lo que veremos ahora en el siguiente apartado, ese tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres. Aquí radica el meollo de la cuestión que nos ayudará a adentrarnos en la doctrina del imperativo categórico.

³⁰ O.c., 30.

³¹ O.c., 32.

Tránsito de la filosofía popular a la metafísica de las costumbres

En este segundo capítulo Kant comienza con una nueva reivindicación de apriorismo moral: “si bien hemos sacado el concepto del deber, que hasta ahora tenemos, del uso vulgar de nuestra razón práctica, no debe inferirse de ello, en manera alguna, que lo hayamos tratado como concepto de experiencia”³². Se trata más bien de todo lo contrario, dice Kant, ya que resulta difícil encontrar en la vida ordinaria ejemplos de un obrar puramente por deber, de ahí se entiende que muchos hayan pensado que la razón, en lugar de ser “dadora de la ley”, se limita simplemente a la satisfacción de las inclinaciones.

Kant mantiene desde el inicio que la metafísica de las costumbres es la parte pura o *a priori* del conocimiento ético, porque solo así puede justificarse su validez universal. La moral, dice en el *prefacio* y especialmente en su desarrollo, *ha de mantenerse libre de todo contacto con la experiencia*. En esta misma línea, la filosofía, igual que las artes y los oficios, progresará cuando se llegue a una adecuada división del trabajo, dedicándose cada uno a trabajos del mismo tipo, y evitando mezclar cosas de naturaleza diferente. De hecho, llamará *chapucería* a la unión de la inteligencia con los sentidos, por eso la metafísica de las costumbres habría de separarse por completo de la experiencia, del mismo modo que la física racional debería separarse y anteponerse a la física empírica³³.

Wojtyła, como veremos detenidamente, discrepará totalmente de Kant en este planteamiento, ya que para él la experiencia es fuente de conocimiento y es en la acción donde se revela la persona. Kant, sin embargo, dirá que la necesidad de una moral totalmente *a priori* viene exigida por la misma ley moral. Por eso, solo puede fundamentarse en ideas de la razón pura. En este sentido, cualquier otro precepto general que, aunque sea en una mínima parte, se apoye sobre una base empírica, podría recibir el nombre de regla práctica, pero nunca de ley moral.

Es decir, la *conciencia* de leyes morales universalmente válidas y necesarias nos obliga a buscar su fundamento *a priori*, en la pura razón, ya que la experiencia no podría dar lugar a leyes universales y necesarias. Estamos de acuerdo con la advertencia que hace Rodríguez Luño de que esta última afirmación kantiana, de la cual depende todo el razonamiento, se establece aquí sin ninguna justificación³⁴. Afirma que la moral no puede proceder de la

³² KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o.c., 37.

³³ Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, A., o.c., 66.

³⁴ Cfr. O.c., 67.

experiencia, ni de ejemplos, sino de la *razón pura*. Tampoco se puede basar en el conocimiento de la naturaleza humana, ni de las circunstancias particulares de los hombres, ya que las leyes morales han de ser válidas y necesarias para todo ser racional en general, y solo por eso también para el hombre. Por tanto, la moral no puede hallarse mezclada con la antropología³⁵, ni con la teología, ni con física o hiperfísica algunas, y mucho menos con “ocultas cualidades”.

Concluye Kant afirmando que todos:

“los conceptos morales tienen su asiento y origen, completamente *a priori*, en la razón, y ello en la razón humana más vulgar tanto como en la más altamente especulativa; que no pueden ser abstraídos de ningún conocimiento empírico, el cual, por lo tanto, sería contingente; que en esa pureza de su origen reside su dignidad, la dignidad de servirnos de principios prácticos supremos; que siempre que añadimos algo empírico sustraemos otro tanto de su legítimo influjo y quitamos algo al valor ilimitado de las acciones”³⁶.

1.3. Teoría de los imperativos

Es desde la base del apriorismo como Kant comienza a adentrarse en la metafísica de las costumbres, para lo que es necesario seguir a la facultad racional práctica desde sus leyes generales hasta el terreno donde surge el concepto de deber. Por tanto, para encontrar el fundamento de la ley moral se necesita un análisis de la razón.

Digamos que todas las cosas naturales obedecen a leyes, pero solo el ser racional puede actuar según la representación de la ley, ya que solo él posee voluntad, esto es: razón práctica. Sin embargo, dado que el hombre encuentra dentro de sí ciertos impulsos y resistencias subjetivos que intentan determinar su conducta, la adecuación de la voluntad a la norma objetiva supone un constreñimiento. Por eso denomina mandato de la razón a la representación de un principio objetivo en cuanto constrictivo para la voluntad, y “la forma del mandato llámase *imperativo*”³⁷.

³⁵ Nada que ver con el planteamiento de Wojtyła en *Persona y acción*, donde principalmente busca desde una antropología adecuada dar sustento y fundamento a la ética.

³⁶ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o.c., 43s.

³⁷ *Ibid.*

Todos los imperativos se expresan por medio de un “debe ser”, mostrando así la relación de una ley objetiva de la razón a una voluntad que, por su constitución subjetiva, no es determinada necesariamente por dicha ley³⁸. Sigue diciendo Kant que se afirma que es debido hacer u omitir algo, aunque esto se le dice a una voluntad que no siempre hace algo simplemente porque se le represente que es bueno hacerlo. Afirma que es *bueno* (debido) lo que determina la voluntad por medio de representaciones de la razón y, consiguientemente, no por causas subjetivas, sino objetivas, es decir, por fundamentos que son válidos para todo ser racional como tal.

Inmediatamente después de esta aclaración, Kant hace una distinción entre lo bueno y lo *agradable*, “siendo esto último lo que ejerce influjo sobre la voluntad por medio solamente de la sensación, por causas meramente subjetivas, que valen solo para este o aquél, sin ser un principio de la razón válido para cualquiera”³⁹.

Una voluntad que fuera perfectamente buena o santa se hallaría del mismo modo bajo leyes objetivas del bien, pero no podría representarse como constreñida por ellas a las acciones conforme a la ley, porque por sí misma, dada su constitución subjetiva, podría solo ser determinada por la sola representación del bien. De aquí que, para la voluntad *divina*, y también para una voluntad *santa*, no valen los imperativos:

“el ‘*deber ser*’ no tiene aquí lugar adecuado, porque el *querer* ya de suyo coincide necesariamente con la ley. Por eso son los imperativos solamente fórmulas para expresar la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de tal o cual ser racional”⁴⁰.

Sigue explicando Kant cómo todos los *imperativos* mandan, ya sean éstos *hipotéticos* o *categóricos*. Los *hipotéticos* representan la necesidad práctica de una acción posible, como medio para conseguir otra cosa que se quiere (o que cabe la posibilidad de que se quiera). El imperativo *categórico* es el que representa una acción *por sí misma*, sin referencia a ningún otro fin, como *objetivamente necesaria*.

³⁸ Cfr. *ibid.*

³⁹ O.c., 46.

⁴⁰ O.c., 47.

Desde esta lógica, toda ley práctica representa una acción posible como buena y, por tanto, como necesaria para un sujeto capaz de determinarse prácticamente por la razón. Ahora bien:

“si la acción es buena solo como medio *para alguna otra cosa*, entonces es el imperativo *hipotético*; pero si la acción es representada como buena *en sí*, esto es, como necesaria en una voluntad conforme en sí con la razón, como un principio de tal voluntad, entonces es el imperativo *categórico*”⁴¹.

El imperativo dice que la acción posible por mí es buena y, además, representa la regla práctica en relación con una voluntad que no hace una acción por solo que esta sea buena, porque el sujeto no siempre sabe que es buena, y también porque, aun sabiéndolo, puede que sus máximas sean contrarias a los principios objetivos de una razón práctica.

El imperativo hipotético dice solo que la acción es buena para algún propósito posible o real. En el primer caso es un principio problemático-práctico; en el segundo caso es un principio asertórico-práctico. El imperativo categórico, ya que no es medio, tiene el valor de un principio apodíctico-práctico.

Profundizando más, digamos que para llegar a los imperativos hipotéticos hay dos posibilidades: 1) a través de los imperativos problemáticos, es decir, cuando nos referimos a un fin posible y de dicho fin deduzco los medios que tengo que usar para conseguir tal fin; se obtienen, de ese modo, *analíticamente* los medios (ej., figura geométrica); 2º) por otro lado, los imperativos asertóricos son los fundados en el deseo de felicidad, ya que al ser esta una idea vaga, no cabe extraer de ella analíticamente los medios como en los imperativos problemáticos; hablamos entonces de juicios *sintéticos*, los cuales se basan en la experiencia a posteriori.

Queda, pues, un tercer imperativo al que hace mención Kant, es el imperativo de la *moralidad*, este, sin poner como condición ningún propósito a obtener por medio de cierta conducta, manda esa conducta inmediatamente. Este imperativo es categórico. No se refiere a la materia de la acción y a lo que de esta ha de seguirse, sino a la forma y al principio de donde ella resulta, de aquí que lo esencialmente bueno de la acción consista en el ánimo que a ella se lleva, “sea el éxito el que fuere”.

⁴¹ Ibid.

Para Kant, tras el análisis que hace de los diversos imperativos y de la determinación del imperativo moral, se pregunta por sus condiciones de posibilidad, lo cual equivale a determinar cómo son posibles los imperativos sintéticos *a priori*. En este sentido, el imperativo categórico, el único que es moral, sería una proposición sintético-práctica *a priori*, ya que se une inmediatamente con el concepto de la voluntad de un ser racional como algo que no está contenido en ella.

Es decir, el imperativo categórico es el que enlaza el acto voluntario del “yo quiero” con el deber, no como medio para obtener un fin, sino que este “yo quiero”-“yo debo” es de por sí fin y por tanto incondicional. Profundizando más, digamos que el “yo quiero” y el “yo debo” no están contenidos el uno en el otro, no hay una conexión necesaria, sino que entre ellos se realiza una síntesis por medio de la libertad⁴². Este concepto es imprescindible para entender este punto, ya que ser libre supone que el querer es libre y así este se puede enlazar con el deber. Kant afirma que de esta manera:

“Enlazo con la voluntad, sin condición presupuesta de ninguna inclinación, el acto *a priori* y, por tanto, necesariamente (aunque solo objetivamente, esto es, bajo la idea de una razón que tenga pleno poder sobre todas las causas subjetivas de movimiento). Es esta, pues, una proposición práctica, que no deriva analíticamente el querer una acción de otra anteriormente presupuesta (pues no tenemos voluntad tan perfecta), sino que lo enlaza con el concepto de la voluntad de un ser racional inmediatamente, como algo que no está en ella contenido”⁴³.

Más adelante explicará Kant que no basta con atribuir la libertad a la voluntad si no se tiene razón suficiente para atribuírsela tanto a sí mismo como a todos los demás seres racionales. Ya que la moralidad nos sirve como ley y en cuanto que somos seres racionales, *tiene que valer para todos los seres racionales* y como no puede derivarse sino de la propiedad de la libertad, tiene que ser demostrada la libertad como propiedad de la voluntad de todos los seres racionales:

“todo ser que no puede obrar de otra suerte que *bajo la idea de la libertad*, es por eso mismo verdaderamente libre en sentido práctico, es decir, valen para tal ser todas las leyes que están inseparablemente unidas con la libertad, lo mismo que si su

⁴² Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO., o.c., 72.

⁴³ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o.c., 54.

voluntad fuese definida como libre en sí misma y por modo válido en la filosofía teórica”⁴⁴.

Sigue aclarando, a pie de página, que dicho cambio, consistente en admitir la libertad solo como afirmada por los seres racionales, al realizar sus acciones residiendo, como fundamento de ellas meramente en la idea de la razón, es bastante para “nuestro” propósito y es preferible, además porque no obliga a demostrar que la libertad lo es también en el sentido teórico:

“Pues aun cuando este punto último quede indeciso, sin embargo, las mismas leyes que obligarían a un ser que fuera realmente libre valen también para un ser que no puede obrar más que bajo la idea de su propia libertad. Podemos, pues, aquí librarnos del peso que oprime la teoría”⁴⁵.

1.3.1. La triple formulación del imperativo categórico

Kant examina a continuación si de la simple idea de imperativo categórico puede deducirse su forma (carente de contenido) para significar que el imperativo moral no manda una acción concreta, sino únicamente reviste a cualquier acción de una determinada formalidad⁴⁶ (formalismo). Esta cuestión es resuelta por el autor afirmando que como el imperativo categórico solo expresa la necesidad de que la máxima se adecúe a la regla y la norma no expresa ninguna condición, el imperativo manda exclusivamente la universalidad de la ley. “El imperativo categórico es, pues, único, y es como sigue: *obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*”⁴⁷. Pero como el formalismo ético configura el mundo del espíritu como un mundo de la naturaleza, según leyes exactas y universales que pueden expresarse en fórmulas irreformables y teorematizadas, el imperativo moral puede formularse también así: “*obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza*”⁴⁸.

⁴⁴ Ibid., 87.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Sobre el formalismo kantiano conviene tener en cuenta el estudio de PALACIOS, J.M., “La esencia del formalismo ético”, *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. IV, n. 6, Editorial Complutense. Madrid 1991. 335-349.

⁴⁷ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o.c., 55.

⁴⁸ Ibid.

A la luz de estos principios, Kant propone algunos ejemplos -un hombre que quiere quitarse la vida⁴⁹, el que hace una promesa con intención de no cumplirla⁵⁰, o una persona a quien le va bien y ve a otras luchando contra grandes dificultades, a las que podría ayudar, pero elude hacerlo⁵¹. Mediante estos ejemplos deja claro que hay que *poder querer* que una máxima de nuestra acción sea ley universal, “tal es el canon del juicio moral de la misma”⁵². Hace una clarificación afirmando que algunas acciones están de tal modo constituidas que su máxima no puede, sin contradicción, ser ni siquiera pensada como ley natural universal, mucho menos que se pueda *querer* que *deba* serlo. Hay otras acciones en las que no se encuentra esa imposibilidad interna, sin embargo, es imposible *querer* que su máxima se eleve a la universalidad de una ley natural, ya que tal voluntad, en este caso, sería contradictoria consigo misma.

Por otro lado, introduce el concepto de “finalidad”, afirmando que esta es lo que sirve a la voluntad para su autodeterminación. Llama impulso (Triebfeder) a la base subjetiva de la apetencia, y motivo a la objetiva, así distingue entre fines subjetivos y fines objetivos, y entre preceptos formales y materiales. En este sentido, serían formales los preceptos que prescindan de todo fin subjetivo y materiales serían aquellos que se basan en fines subjetivos. De esta forma, los preceptos materiales serían relativos, ya que solo la relación del fin subjetivo con la facultad apetitiva del sujeto individual les da valor; en consecuencia, no serían preceptos universalmente válidos. Estos solo podrían proceder de algo cuya existencia en sí misma tenga un valor absoluto, y que, como fin en sí mismo, pueda ser base de una legislación universal y absoluta. Para Kant, este fin absoluto es el hombre:

“el hombre, y en general todo ser racional, *existe como fin en sí mismo, no solo como medio* para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus

⁴⁹ O.c., 56: “Una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida misma, por la misma sensación cuya determinación es atizar el fomento de la vida, sería contradictoria y no podría subsistir como naturaleza; por lo tanto, aquella máxima no puede realizarse como ley natural universal y, por consiguiente, contradice por completo al principio supremo de todo deber”.

⁵⁰ O.c., 57: “la universalidad de una ley que diga que quien crea estar apurado puede prometer lo que se le ocurra proponiéndose no cumplirlo, haría imposible la promesa misma y el fin que con ella pueda obtenerse, pues nadie creería que recibe una promesa y todos se reirían de tales manifestaciones como de un vano engaño”.

⁵¹ O.c., 58: “una voluntad que así lo decidiera se contradiría a sí misma, pues podrían suceder algunos casos en que necesitase del amor y compasión ajenos, y entonces, por la misma ley natural oriunda de su propia voluntad, se viera privado de toda esperanza de la ayuda que desea”.

⁵² Ibid.

acciones, no solo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre *al mismo tiempo como fin*⁵³.

Mientras que los objetos de las acciones tendrían un valor condicionado por la inclinación del sujeto, el hombre tiene un valor absoluto: “Los seres racionales se llaman *personas* porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en este sentido todo capricho (y es un objeto del respeto)”⁵⁴. Sigue añadiendo Kant que no se trata aquí de fines subjetivos cuya existencia tiene un valor para nosotros, sino que son *fines objetivos*, es decir, cosas cuya existencia es en sí misma un fin, tal que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellas servir como medios: “porque sin esto no habría posibilidad de hallar en parte alguna nada *con valor absoluto*; mas, si todo valor fuere condicionado y, por tanto, contingente, no podría encontrarse para la razón ningún principio práctico supremo”⁵⁵.

Sigue aclarando Kant, que, si ha de haber un principio práctico supremo y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana, tiene que ser tal, que por la representación de lo que es fin para todos necesariamente, porque es fin en sí mismo, constituya un principio objetivo de la voluntad y pueda valer como ley práctica universal. El fundamento de este principio radica en que la *naturaleza racional existe como fin en sí misma*. El imperativo categórico práctico lo formula Kant así: “*obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como medio*”⁵⁶.

Es esta formulación la que más se acerca a la norma personalista wojtyliana, ya que aparecen en ella tanto la dignidad universal de la persona como su consideración de fin para la actuación. De igual modo en el trasfondo de la doctrina de los imperativos también vemos la oposición al utilitarismo, al que también se opondrá radicalmente Wojtyła.

El principio de la humanidad como fin en sí misma en cuanto suprema condición de la libertad, con arreglo al cual pretenden configurar la vida social los humanismos de todo tiempo, no procedería, según Kant, de la experiencia. En primer lugar, por su universalidad; después, porque no es un fin subjetivo, es decir, algo que el individuo convierte en fin, sino

⁵³ O.c., 63.

⁵⁴ O.c., 64.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ O.c., 65.

un fin objetivo: “sean cualesquiera los fines que tengamos, constituye como ley la condición suprema limitativa de todos los fines subjetivos y, por lo tanto, debe originarse de la razón pura”⁵⁷.

Seguidamente, pasa a explicar la tercera fórmula del imperativo categórico. Afirma que la base de toda regulación práctica consiste, objetivamente, en la universalidad de la norma y, subjetivamente, en el hombre como fin en sí mismo, de ahí surgiría un tercer principio de la voluntad como la condición suprema de la concordancia de la misma con la razón práctica universal, es decir, “la idea de *la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora*”⁵⁸. La formulación tercera, síntesis de las dos anteriores, es que todas las máximas deben concordar en un posible reino de fines:

“Solo considerándose autolegisladora, la voluntad podría someterse a la ley sin contradecir su valor supremo, es decir, la idea del ser racional como fin en sí mismo que no se somete a ningún otro. En este sentido, el tercer principio es la condición de concordancia de los dos primeros”⁵⁹.

Para Kant, la idea de la voluntad como legisladora universal muestra también que la voluntad no puede depender de ningún interés. Dirá que si existe un imperativo categórico solo puede ordenar que se haga todo según la máxima de su voluntad como voluntad, de tal manera que al mismo tiempo pudiera tenerse a sí misma por objeto como ordenadora universal, ya que solo entonces es el principio práctico, y el imperativo al que obedece, incondicional, sin tener como base interés alguno. Si, por el contrario, se considerase la voluntad solo como sometida a la ley, sin saber que se trata de su propia ley, la voluntad necesitaría de un interés añadido para cumplirla, y el mandato entonces no sería incondicional. De esta forma, se reduce el hecho moral a la autonomía de la voluntad, ya que la ley moral incondicional no podría explicarse de otro modo. Podemos decir, en este sentido kantiano, que *hablar de moral es hablar de autonomía, y hablar de autonomía es hablar de moral*⁶⁰.

⁵⁷ O.c., 67.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ RODRÍGUEZ LUÑO., o.c., 78.

⁶⁰ Cfr. O.c. 78s.

1.3.2. El “reino de los fines”

A la hora de abordar este tema del “reino de los fines” digamos en primer lugar que es la secuencia de las fórmulas de los imperativos, así lo explica Kant:

“El concepto de todo ser racional, que debe considerarse, por las máximas todas de su voluntad, como universalmente legislador, para juzgarse a sí mismo y a sus acciones desde ese punto de vista, conduce a un concepto relacionado con él y muy fructífero, el concepto de un *reino de los fines*”⁶¹.

Por *reino* entiende el enlace sistemático de distintos seres racionales según leyes comunes. El conjunto de los seres racionales sería un reino de los fines, porque las leyes de ese reino tendrían como objeto las relaciones de esos seres entre sí como fines y como medios, es decir, que cada hombre sería tratado por sí y por los demás como fin, y nunca como mero medio. Dicho reino se podría entender como un puro ideal, según el cual el ser racional puede considerarse siempre como legislador mediante la libertad de su voluntad⁶².

Desde esta visión, se afirma que la moralidad consiste en *la relación de todo acto con la legislación* por la que solo es posible en un reino de los fines. El principio de esa legislación manda que la voluntad mediante su máxima pueda al mismo tiempo contemplarse como legisladora universal. Pero dado que las máximas humanas no siempre coinciden con este principio, por los datos sensibles, esa legislación supone para el hombre un deber. Ahora bien, para cumplir este deber, el hombre no debe contar con *ningún interés* sino tan solo con la idea de que esa legislación es el único modo posible de concebirse como fin en sí mismo, y que en ello le va su dignidad de ser racional, la cual no obedece a ninguna otra ley que no sea aquella que él mismo se da. La moralidad es de esta forma la única condición bajo la cual el hombre puede ser fin en sí mismo⁶³, y la autonomía de la voluntad es “el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”⁶⁴.

Finalmente, queremos terminar este apartado recogiendo la explicación kantiana según la cual todas las máximas se caracterizan por tener: forma, materia y determinación integral:

⁶¹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o.c., 69.

⁶² Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO., o.c., 79.

⁶³ Cfr. O.c., 80.

⁶⁴ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o.c., 73.

- Una *forma*, que consiste en la universalidad, y en este sentido se expresa la fórmula del imperativo moral, diciendo que las máximas tienen que ser elegidas de tal modo como si debieran valer de leyes universales naturales.
- Una *materia*, esto es, un fin por lo que la fórmula sería: “que el ser racional debe servir como fin por su naturaleza y, por tanto, como fin en sí mismo; que toda máxima debe servir de condición limitativa de todos los fines meramente relativos y caprichosos”⁶⁵.
- Una *determinación integral* de todas las máximas por medio de la siguiente formulación: “que todas las máximas, por propia legislación, deben concordar en un reino posible de los fines, como en un reino de la naturaleza”⁶⁶.

Tras esta sintética pero suficiente propuesta kantiana vamos a ver ahora la relación que se da con Wojtyła, lo que le interesa a este de Kant y también aquello con lo que no está de acuerdo y que irá haciendo que Wojtyła emprenda su propio itinerario filosófico.

1.4. Relación Wojtyła-Kant⁶⁷

A la hora de establecer la relación entre Kant y Wojtyła, hay que decir que afirmar que algo es moral porque puede proponerse como deber universal es tomar la consecuencia como causa, operar la inversión de inmanencia que no fundamenta el deber en el bien, sino el bien en el deber. En realidad, si hay normas universales que regulan la conducta humana en todos los tiempos y en todas las situaciones, es porque tales normas resultan de la naturaleza humana ordenada a un fin.

Digamos que la ley moral es universal y es ley porque es buena, y no como dice Kant, es buena porque es universal. Asimismo, privarse de la vida es malo, porque presupone un desorden en el uso de un bien dado: la vida. La validez de la norma tal como es planteada por Kant resulta algo frágil, ya que a cualquiera se le podría ocurrir, por ejemplo, que el suicidio en ciertas condiciones podría ponerse como ley general. Si el principio último es el

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Sobre este tema hemos encontrado dos estudios, uno de FERRER, U., “La conversión del imperativo categórico kantiano en norma personalista” en: A.A.VV., *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, ed. Juan Manuel Burgos, Palabra, Madrid 2011. 57-68. El otro proviene del ámbito alemán: WALESZCZUK, Z., “Der Kategorische Imperativ als Grundstein der Menschenwürde und Form der Offenbarung Gottes bei Immanuel Kant und Karol Wojtyła”, *The Person and the Challenges*, Vol. 3 (2013) n. 1. 7-42. Nos parece más acertado el estudio de Ferrer que el de Waleszczuk, ya que este lo vemos un tanto unilateral haciendo ver ciertas similitudes biográficas entre la vida de Kant y Wojtyła a nuestro juicio algo forzadas.

hombre, la persona, la colectividad, se puede perfectamente razonar la conveniencia del suicidio, del asesinato, del aborto, etc., como de hecho se ha verificado en los sistemas jurídicos inspirados en el formalismo de la moral kantiana.

Wojtyła critica el hecho de que para Kant el acto ético, si de este se puede hablar de modo estricto, se relaciona exclusivamente con el imperativo categórico. Para entender esta tesis fundamental en la doctrina kantiana, es necesario tener presente su concepción de la ley: “la ley sería una creación *a priori* de la razón: no se basaría en el conocimiento del orden existente en la naturaleza, sino que la razón misma deduciría un orden que hay que imponer al hombre en su aspiración a los bienes”⁶⁸. Por ello, la ley mira siempre a los bienes del mundo empírico, ya que es hacia ellos hacia los que se dirige la voluntad del hombre orientada por la razón práctica con las máximas y con los imperativos hipotéticos.

No obstante, esta función de la ley, estando ligada a toda la esfera empírica en el interior del hombre y fuera de él, constituye solo la materia de la ley, de la cual es necesario distinguir su forma. Precisamente, dicha forma de una legislación universal, que no encierra aún en sí ningún contenido material, sino que nace de la misma razón práctica, constituye su núcleo interno; y solo ella suministra, a juicio de Kant, el fundamento de la vida ética.

Por lo tanto, si la voluntad debe llevar a cabo un acto verdaderamente ético, entonces debe realizar la forma de la ley moral, no su materia. Cuando la voluntad realiza solo la materia de la ley, se dirige hacia los bienes. Y puesto que se dirige a ellos en conformidad con lo que le ordena la ley, su actividad es legítima, aunque no se puede hablar aún de actos verdaderamente morales. Señalemos que solo cuando la voluntad se dirige total y exclusivamente a la forma de la ley, solo cuando hace de la ley como tal su motivo y al mismo tiempo su objeto, solo cuando realiza la ley porque ella es ley, solo entonces obra moralmente⁶⁹.

Para Wojtyła, con dichos presupuestos, la acción moral de la voluntad exige un total *desinterés* con relación a los bienes. Se trata, por tanto, de una *categórica ruptura con la experiencia*, no encerrando por ello ningún acto humano concreto. Ya que, en opinión de Wojtyła, cada acto concreto tiene por objeto algún bien; en todo acto humano real que tiene origen en la voluntad debemos encontrar una orientación hacia algún bien. En cambio, para

⁶⁸ WOJTYŁA, K., “El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y de Scheler” (1957), *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid 2005. 195s.

⁶⁹ Cfr. O.c., 198.

Kant, el carácter moral no tiene nada que ver con el bien como objeto del acto de la voluntad. Todo el carácter ético proviene exclusivamente de la forma y de ningún modo de la materia. Por lo que la voluntad debe centrarse exclusivamente sobre la forma y separarse de la materia, asumiendo solo entonces un valor ético.

Para Kant, el acto ético, desde sus presupuestos, desaparece del orden empírico y permanece sólo en la esfera nouménica, donde fuera de toda experiencia se lleva a cabo el giro total de la voluntad en la dirección de la forma de la legislación universal, que se expresa en el imperativo categórico. En este sentido, la razón práctica es legislativa en el imperativo, a través de su propia forma. Y así es plenamente independiente de la “materia” de cualquier bien empírico. Sin embargo, ante esta formulación kantiana Wojtyła se pregunta: “¿Se puede entonces encontrar, en cualquier acto humano concreto conocido a través de la experiencia, el imperativo categórico así concebido?”⁷⁰.

Dirá Wojtyła que el alejamiento del contenido concreto de la experiencia humana por parte de lo propiamente ético, no es en Kant absoluto y total, ya que reconoce el sentimiento de *respeto* hacia la ley. Lo que resulta altamente significativo es que algún sentimiento (el respeto) encuentre esa valoración, ya que todos los actos sentimentales han sido considerados como portadores de eudemonismo y hedonismo en la vida ética del hombre, y únicamente este sentimiento, el de respeto, se ha convertido, en su sistema, en un exponente de toda la vida ética en sentido objetivo.

Es verdad que la vida ética está contenida en la esfera nouménica; pero eso no puede llevar a negar por ello que todo hombre no viva también empíricamente los contenidos éticos y, dado que para Kant el contenido ético propio es la ley, se sigue que la experiencia empírica de ese contenido solo puede asumir la forma del respeto por la ley. En este sentido, cuanto más alimenta el hombre semejante sentimiento, tanto más profundamente vive el deber, que no es otro que la subordinación de la voluntad a la ley; a la ley en cuanto es ley. No hay otra medida en el orden empírico para averiguar si la voluntad está verdaderamente subordinada a la sola ley, es decir, si la voluntad verdaderamente “vive” de modo ético. El simple análisis de los actos humanos no revela nada al respecto. En cambio, el sentimiento de respeto por

⁷⁰ Ibid.

la ley es un signo incontrovertible de aquello que sucede en la esfera nouménica de la voluntad⁷¹.

No obstante, tenemos que decir a favor de Kant que Wojtyła no precisa demasiado el sentido del respeto kantiano. Él se expresa en los siguientes términos:

“Podría objetárseme que, bajo el nombre de *respeto*, busco refugio en un oscuro sentimiento, en lugar de dar una solución clara a la cuestión por medio de un concepto de la razón. Pero, aunque el respeto es, efectivamente, un sentimiento, no es uno de los *recibidos* mediante un influjo, sino uno *espontáneamente oriundo* de un concepto de la razón, y, por lo tanto, específicamente distinto de todos los sentimientos de la primera clase, que pueden reducirse a inclinación o miedo. Lo que yo reconozco inmediatamente para mí como ley, reconózcalo con respeto, y este respeto significa solamente la conciencia de la *subordinación* de mi voluntad a una ley, sin la mediación de otros influjos en mi sentir. (...). El objeto del respeto, es, pues, exclusivamente la *ley*, esa ley que nos imponemos a *nosotros mismos*, y, sin embargo, como necesaria en sí. (...). Todo respeto a una persona es propiamente solo respeto a la ley -a la honradez, etc., de la cual esa persona nos da el ejemplo”⁷².

Teniendo en cuenta esta visión kantiana, Wojtyła se pregunta en qué consiste exactamente para Kant la separación de la experiencia y el acto en la ética⁷³. Para ello nos aportará dos razones:

- 1) Kant ha sacado la esencia misma de la vida ética de la esfera de la experiencia empírica de la persona y la ha transferido a la esfera extraempírica, nouménica.
- 2) En un solo y único elemento psicológico, en el sentimiento de respeto por la ley, ha cristalizado toda la experiencia ética del sujeto personal.

Efectivamente, para Wojtyła, no cabe duda de que la experiencia del deber, que puede estar acompañada del sentimiento de respeto por la ley, está contenida en aquel conjunto empírico que viene definido como experiencia ética, sobre la que se basa la concepción del

⁷¹ Cfr. WOJTYŁA, K., “El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y de Scheler”, o.c., *ibid.*, 199.

⁷² KANT, I., o.c., 32-32.

⁷³ Apuntemos aquí, aunque luego lo desarrollaremos más, la preeminencia de la ley y el deber para Kant, también incluso por encima de la persona. La visión Wojtyliana será radicalmente distinta, no es la ley, sino la persona lo que está por encima.

acto ético; sin embargo, la experiencia kantiana del deber, cristalizada solo en el sentimiento de respeto por la ley, no se identifica con aquel sentimiento del deber que está contenido en el conjunto empírico de la experiencia ética. La experiencia del deber es solo uno de los momentos de este conjunto:

“No se puede decir, sin embargo, que Kant haya puesto de relieve solamente el momento del deber en el conjunto de la experiencia ética. Según Kant, el deber no es solo una dominante de la vida ética, sino que constituye toda la vida ética de la persona humana. El sentimiento de respeto por la ley no se pone de relieve solo en la integridad de la experiencia ética empírica, en la integridad del acto, sino que está realmente separado del acto. (...). De este modo, ha desaparecido de la ética el “acto” como concepto que refleja el conjunto empírico de la experiencia ética. La vida ética se ha ocultado detrás de los límites de la experiencia, pero dado que no se puede negar que, a pesar de todo, la ética tiene carácter empírico y se expresa en alguna experiencia, precisamente por esto ha estado “empíricamente” subjetivizada en un único acto psicológico, que es el sentimiento de respeto por la ley”⁷⁴.

El fundamento de este principio, dirá Kant, estriba en que “*la naturaleza racional existe como fin en sí misma*”⁷⁵. De esta forma se representa necesariamente el hombre su propia existencia, y en ese respeto es ella un principio subjetivo de las acciones humanas. El enunciado material del imperativo categórico implica el reconocimiento de que las personas son fines en sí mismas las unas para las otras, componiendo entre todas ellas el reino de los fines, en contraste con las leyes mecánicas que rigen en el mundo de la naturaleza. De aquí la determinación integral del imperativo categórico, en la que se asumen conjuntamente la validez universal de la primera fórmula y la noción de fin, sobre la que gravita la segunda expresión, a saber, que todas las máximas deben concordar por propia legislación en un reino posible de fines como en un reino de la naturaleza, una naturaleza tal que no esté sometida a las leyes de la causalidad espacio-temporal.

Para Ferrer, un reino posible de fines supone que la persona como fin en sí se comporte como excluyente de cualquier objetivo, es decir, como lo que no debe nunca perseguir con sus acciones. Lo que vendría a suponer que, si la bondad de la voluntad reside en sí misma,

⁷⁴WOJTYŁA, K., “El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y de Scheler”, o.c., 200.

⁷⁵ Ibid.

y no en su ordenación trascendental al bien, como parece más evidente y como defenderá Wojtyła, tampoco el fin a realizar puede ser guía y norma para la voluntad, sino que en relación con la acción el fin en sí se presenta como un límite que no debe ser transgredido y no como aquello a alcanzar⁷⁶:

“Pero como en la idea de una voluntad absolutamente buena, sin condición limitativa de alcanzar este o aquel fin, hay que hacer abstracción por completo de todo fin a realizar, que haría a la voluntad solo relativamente buena, resulta que el fin deberá pensarse aquí como un fin *independiente* y, por tanto, de modo negativo, contra el cual no se debe obrar nunca, y que no debe, por consiguiente, apreciarse nunca como mero medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en todo querer”⁷⁷.

En este sentido explica Ferrer que se delinean tres órdenes de cuestiones que tratándolas nos permiten advertir los puntos de semejanza y discrepancia entre los planteamientos de Kant y Wojtyła. En primer lugar, cuál es la actitud positiva adecuada ante el ser que es fin en sí mismo. Hay una divergencia respectivamente entre *el respeto a la ley universal* y *el amor a la persona*, que cada uno propone. En segundo lugar, el imperativo categórico necesita la participación de la voluntad y de la libertad, que son necesarias para proponerlo y realizarlo; en este punto los aprioris formales de la razón práctica kantianos y el análisis experiencial del acto voluntario wojtyliano conducen a modos contrapuestos de establecer los supuestos prácticos del imperativo ético. En tercer lugar, advierte Ferrer, que “la incondicionalidad del imperativo categórico invoca una razón de ser suficiente, que solo puede estar o en las implicaciones lógico-formales irrebasables del uso práctico de la razón o en la persona, como un a priori irreductible en atención a su dignidad singular”⁷⁸.

1.4.1. La persona como fin en sí misma

Digamos que tanto para Wojtyła como para Kant la actitud ética adecuada a la naturaleza de la persona no puede provenir del utilitarismo ni del hedonismo. La oposición a ambos estriba en las mismas razones. Utilitarismo:

⁷⁶ Cfr. FERRER, U., “La conversión del imperativo categórico kantiano en norma personalista”, *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, o.c., 57.

⁷⁷ KANT, I., o.c., 74-75.

⁷⁸ FERRER, U., o.c., 58.

“proviene del verbo latino *uti* (“usar”, “aprovecharse de”) y del adjetivo *utili* (“útil”). Conforme con su etimología, el utilitarismo pone el acento en la utilidad de la acción. Ahora bien, lo que da placer y excluye la pena es útil, porque el placer es el factor esencial en la felicidad humana. Ser feliz según el utilitarismo, es llevar una vida agradable”⁷⁹.

Sin embargo, continuará analizando Wojtyła el término hasta llegar a decir que para un utilitarista su principio consiste en obtener “el máximo placer y el mínimo de pena para el mayor número de hombres”⁸⁰. Por ello, su gran error consiste en el reconocimiento del placer como el bien único y mayor, al cual debe subordinarse tanto el comportamiento individual como social del hombre. De igual modo, tampoco el placer es el único bien, menos aún el fin esencial de la acción humana⁸¹.

Ferrer explica como el término polaco “*uzywac*” expresa la proximidad entre el bien medial y el goce del individuo. En contra, para Kant, el que no sean válidos como criterios morales universales es debido a su carácter empírico y contingente. Dirá que: “En el reino de los fines todo tiene un *precio* o una *dignidad*. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una *dignidad*”⁸².

En otro sentido, indicará Kant en la *Crítica de la razón práctica*: “cuando se pregunta por los fundamentos de determinación del deseo y se colocan éstos en un agrado que se espera de alguna cosa, no importa nada de dónde proceda la *representación* de ese objeto placentero, sino solo qué cantidad de *placer proporciona*”⁸³. Por ello, lo útil y lo placentero coinciden en estar condicionados, bien sea por lo que se adquiere de ellos o por el goce que suministran, mientras que la persona tiene valor en sí misma.

La persona como objeto de respeto, dirá Kant, no puede ser un puro medio, aun en los casos en los que interviene como medio proporcionando unos servicios (por ejemplo, un peluquero que corta el pelo). Y valorarla en función de un goce o divertimento sigue suponiendo una reducción de la persona a medio.

⁷⁹ WOJTYŁA, K., *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2008. 44.

⁸⁰ O.c., 45.

⁸¹ Cfr. *ibid*.

⁸² KANT, I., o.c., 71.

⁸³ KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, (traducción Manuel García Morente) Sígueme, Salamanca 1994. 39.

Ya lo indicamos más arriba, cuando hablamos sobre el respeto en Kant, pero ahora es cuando realmente podemos entender cómo para Wojtyła la superación de esta actitud medial solo se alcanza mediante el respeto y el amor personales; el respeto como defensa de lo propio de la persona y el amor como afirmación personal de la misma peculiaridad que el respeto tutela. Por ello, será significativo ver cómo aborda Kant el amor desde el respeto, ya que, como también remarca Ferrer, solo este sentimiento es para Kant moralmente fiable por venir determinado inmediatamente por la ley de la razón práctica, como acatamiento y subsiguiente subordinación a los dictados de aquella. En este sentido, dentro de los límites del respeto el amor deja de ser una inclinación patológica y se entiende como el término de una tendencia ideal que va asociada al cumplimiento de los deberes para con aquel a quien hacen relación dichos deberes⁸⁴:

“Así, pues, solo al *amor práctico* es al que se refiere la significación: llevar *con gusto* sus mandatos; amar al prójimo, quiere decir cumplir *con gusto* todos los deberes con respecto a él. Pero el mandato que hace de esto una regla, no puede tampoco mandar que se *tenga* esa disposición de ánimo (*Gesinnung*) en acciones conforme al deber, sino solo que se *tienda* hacia ella”⁸⁵.

Digamos que la singularidad kantiana estriba en que el amor a la persona queda mediado en su génesis y desarrollo por el respeto engendrado por la ley, presentando a la persona como fin en sí misma y en tanto que es fin en sí misma, digna de respeto. A nivel personal, queremos destacar que esta reflexión de Kant fue un gran avance en el pensamiento moderno, que volvió a poner a la “persona” en el centro como fin en sí misma.

Sin embargo, Wojtyła entiende de otra forma el amor desde la norma personalista. También él distingue el nivel personal del meramente natural y del psicológico-afectivo, de tal modo que en estos planos el amor no llega a ser personal, sino que queda confinado al ámbito del apetito natural o de la atracción emocional hacia los valores del ser humano de sexo opuesto o hacia alguien a quien se admira. A diferencia de Kant, en Wojtyła las tendencias naturales y psicológicas quedan integradas en el amor de la persona, una vez que este asume y encauza tales tendencias, de suyo no enteramente determinadas⁸⁶. En términos clásicos se los puede denominar *amor de benevolencia* y *amor de concupiscencia*. Según

⁸⁴ Cfr. FERRER, U., o.c., 59.

⁸⁵ KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, o.c., 107.

⁸⁶ Cfr. FERRER, U., o.c., 60.

esto, tenemos que decir que no solamente la ordenación a la procreación no es separable de la voluptuosidad proporcionada por la tendencia sexual, sino que incluso podemos decir que el amor a la persona del otro cónyuge se despierta a partir de la atracción sexual, aunque sin quedarse en ella. Según Wojtyła, el amor de benevolencia es el único adecuado a la persona, sin embargo, no excluye el amor de concupiscencia, sino que lo incorpora y culmina:

“Para que el amor de una persona por otra sea verdadero, ha de ser benévolo, de otra manera no será amor, sino únicamente egoísmo. En su naturaleza, no solo no existe incompatibilidad alguna entre la concupiscencia y la benevolencia, sino que incluso hay un lazo entre ellas. Cuando se desea a alguien como un bien para sí, es preciso querer que la persona deseada sea verdaderamente un bien, a fin de que pueda ser realmente un bien para el que la desea, así es como aparece el lazo entre la concupiscencia y la benevolencia”⁸⁷.

La benevolencia, seguirá afirmando Wojtyła, se aleja de todo interés, de hecho, esta se denomina como el *desinterés en el amor*; no se trata del “te deseo como un bien”, sino que es “deseo tu bien”, “deseo lo que para ti es un bien”. De este modo, una persona benévola desea esto sin pensar en sí misma, sin tenerse en cuenta a sí misma. “Por eso el amor de benevolencia es amor en un sentido mucho más absoluto que el amor de concupiscencia. Es el amor más puro”⁸⁸.

La norma personalista, que preside el amor en su expresión más completa como amor de benevolencia, posee sus propias leyes, lo cual lo podemos constatar en que el don de sí, en el que se manifiesta el amor, no tiene paralelo con ningún otro orden. Lo que para una consideración natural implicaría simplemente la pérdida de algo propio y desde una perspectiva psicológica sería el olvido del autodomínio o de uno mismo, llevándolo al plano personalista adquiere una nueva significación éticamente positiva, en cuanto supone el establecimiento de la reciprocidad en el darse al otro y en su aceptación por él, ya que como expresa lúcidamente Ferrer “se trataría de una pérdida que es a la vez ganancia”⁸⁹:

“La naturaleza de la persona se opone al don de sí mismo. En efecto, en el orden de la naturaleza no puede hablarse del don de una persona a otra, sobre todo en el sentido físico de la palabra. Lo que en nosotros existe de persona está por encima de

⁸⁷ WOJTYŁA, K., *Amor y responsabilidad*, o.c., 103.

⁸⁸ O.c., 104.

⁸⁹ FERRER, U., o.c., 61.

todo don, sea de la manera que fuere, y por encima de una apropiación en sentido físico de la palabra. La persona no puede ser propiedad de otra, como si fuera una cosa. Por consiguiente, queda también excluido el poder tratar a la persona como un objeto de placer (...). Pero lo que en el orden de la naturaleza y en sentido físico no es posible ni conforme a la regla, puede tener lugar en el orden del amor y en sentido moral. Aquí sí que una persona puede darse a otra -al ser humano o a Dios- (...). Este hecho muestra el dinamismo particular de la persona y las leyes propias que rigen su existencia y su desarrollo”⁹⁰.

Opinamos con Ferrer que la diferencia entre los dos trazados proviene de la antítesis que Kant establece por principio entre la inclinación y el deber, que a su vez es la traducción de la antítesis más básica entre la sensibilidad y la razón, ya sea como principios de conocimiento o de atracción en la praxis. No obstante, si son elementos que por sí mismos no se pueden ni confundir ni intercambiar, sí que cabe, al menos, agruparlos desde el punto de vista del bien como motivo común, en cuanto que este puede hacer a la vez de especificador de una inclinación y de lo que da orientación al deber⁹¹.

Por otro lado, la libertad también es requerida tanto para apropiarse de la inclinación dándole cauce como para hacer del deber objetivo el “propio” deber. En este sentido, podemos decir que el bien y la libertad son los dos supuestos prácticos ineludibles del imperativo categórico para Kant y para Wojtyła; aunque la libertad tiene un alcance ético nuevo en función de la norma personalista. Esto nos lleva a tratar el segundo interrogante planteado acerca de las implicaciones o supuestos prácticos del imperativo categórico.

1.4.2. Los supuestos prácticos del imperativo categórico

De acuerdo con la concepción kantiana, el imperativo categórico objetiva en una fórmula el *factum a priori* del deber, y desde aquí y mediante él la razón pura se hace práctica, ya que gobierna la actuación. Cabe señalar que el punto de enlace entre la dirección de la actuación y esta está en la causalidad, por la que la persona se atribuye la autoría de sus actos. Sin embargo, indica Ferrer:

⁹⁰ WOJTYŁA, K., *Amor y responsabilidad*, o.c., 119.

⁹¹ Cfr. FERRER, U., o.c., 61.

“como la causa es para Kant una categoría del entendimiento, que se aplica tanto a enlazar los fenómenos como a adjudicarles un comienzo independiente en el sujeto, no le es permitido a Kant hacer valer a través de ella la eficacia causal o productividad real de las acciones por su agente. Por esto, el modo como accede a la libertad es nouménico o interideal: la idea del deber tiene su *ratio essendi* en la idea de la libertad del sujeto que actúa por el deber, no de otro modo a como, a la inversa, la idea de deber es la *ratio cognoscendi* de la libertad como idea de la razón, sin que ninguna de las dos ideas corresponda a una experiencia objetivable”⁹².

Para Wojtyła el deber es, al igual que para Kant, constitutivo de la moralidad, aunque en lugar de verlo como una idea a priori lo ve como el aspecto revelador de la experiencia a la que corresponde, que a su vez engloba su comprensión como experiencia realmente vivida y prolongada en la actuación hasta incluir la productividad de sus condiciones externas: “yo debo” equivale a “yo debo actuar en tales o cuales condiciones”, guiado por el bien enjuiciado por la conciencia, que no se limita a las máximas o principios subjetivos de la acción, sino que termina en la acción misma⁹³. Con la peculiaridad de que no se trata simplemente de poner en acción una serie causal espaciotemporal, sino de revelar a la persona en su acción trascendiendo simultáneamente la acción:

“El *momento propio* de la moralidad está contenido en la *experiencia del deber*. Esta experiencia está estrechamente ligada a todo sujeto concreto que realiza un acto y tiene experiencia de su obrar. La experiencia del deber (‘yo debo’) es siempre estrictamente personal, ligada a un ‘yo actúo’ concreto, también cuando la acción se realiza ‘junto a otros’”⁹⁴.

El imperativo categórico en cuanto ley universal queda transformado, de este modo, en la capacidad de la persona para servir de norma a sus actos a través del juicio moral, por el que la trasciende. Dirá Wojtyła que el camino de comprensión de esta experiencia lleva al sujeto, al “yo” personal. Desde esta misma experiencia wojtyliana se abre también el camino para la comprensión del deber objetivo como constitutivo de la moralidad.

Para Kant es precisamente la disociación entre la acción espaciotemporal y su origen nouménico lo que le impide poner de relieve la trascendencia de la persona en la acción y su

⁹² O.c., 61.

⁹³ O.c., 63.

⁹⁴ WOJTYŁA, K., “El hombre y la responsabilidad”, o.c., 222.

cualificación por ella. En cambio, para Wojtyła, a diferencia de Kant, la pregunta por el deber en concreto se convierte en inseparable de la pregunta más general acerca del bien moral; el ‘¿qué debo hacer y por qué?’ ofrece el armazón de toda ciencia descriptiva de la moralidad y a su vez exige un perfil distinto, que sea no descriptivo, de la ciencia ligada a la experiencia de la moralidad.

Digamos que las preguntas por el deber particular y por el bien en general son posibles dado que la experiencia no designa en este caso un hecho provocado experimentalmente, aunque tampoco un evento meramente acontecido que haya que esclarecer desde fuera de la experiencia. Se trata más bien de una experiencia en la que participa la estructura dinámica de la experiencia del deber. Es en la experiencia moral donde el hombre es a la vez artífice y testigo presencial, dentro del mismo devenir, de sus realizaciones: “Cuando hablamos de la experiencia moral, subrayamos también el momento de un cierto testimonio: el hecho de que el hombre sea testigo del bien o del mal que nace junto con la causalidad de la persona en acto”⁹⁵.

Ferrer remarca cómo Wojtyła comparte con Kant la irreductibilidad de la experiencia moral, puesta bajo el signo del deber. Pero entre los datos de esa experiencia está el devenir de la persona, trascendiéndose a sí misma en la realización moral. De esta forma, el hecho de que la persona sea fin en sí misma no es tanto un principio dado de modo negativo, al modo de lo que no puede ser realizado ni pretendido de modo directo, según lo entendía Kant, sino que es la autoteleología de quien se propone con sus actos la conformidad de sí mismo con el deber⁹⁶. Wojtyła lo expresa claramente en el siguiente texto:

“El deseo, por sí solo, no define todavía el perfil ético del acto, lo define solamente el deber moral. Sin embargo, el deber moral no quita el dinamismo del deseo en el obrar de la persona, en el acto, pero condiciona este dinamismo. El condicionamiento viene del hecho de que el deber introduce en el deseo de las acciones humanas un deseo específico, el deseo por el bien contra el mal”⁹⁷.

Desde esta perspectiva estamos totalmente de acuerdo con Ferrer cuando subraya que es la trascendencia de la persona en la acción lo que hace posible la incondicionalidad de la

⁹⁵ WOJTYŁA, K., “El problema de la experiencia ética”, *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid, 1997. 342.

⁹⁶ Cfr. FERRER, U., O.c., 64s.

⁹⁷ WOJTYŁA, K., “El problema de la experiencia ética”, o.c., 240s.

norma moral, ya que ningún efecto externo a los actos ni ningún dato psicológico pueden fundar la incondicionalidad del imperativo moral⁹⁸.

1.4.3. Incondicionalidad del imperativo categórico y personal

En este último apartado de este capítulo vamos a tratar acerca de si el imperativo categórico tiene una dimensión personalista para Kant y cuál es la posición wojtyliana al respecto. En primer lugar, hay que remarcar que:

“Kant encuentra en la persona como fin en sí la única correspondencia posible con la incondicionalidad del mandato de la razón práctica. Para la razón práctica algo es incondicionado cuando no es querido bajo la condición de otro querer previo (...), sino que queda enlazado a priori con el acto de querer”⁹⁹.

En esta situación se presenta la persona como el único ser que es fin objetivo para sí misma. Kant argumenta que se considera a la persona como ser racional porque ya su naturaleza la distingue como fin en sí misma, como algo que nunca puede usarse como mero medio. Este principio es aplicable a todo ser racional, de hecho, considerar a la persona como fin es el único modo de no estar condicionado por ningún objeto de interés o inclinación, que entorpezca el mandato práctico de la razón. Digamos en palabras de Ferrer que “el imperativo categórico manda una acción como buena en sí misma, sin ponerla bajo una condición cualquiera que como fin pretendido se satisficiera con esa acción, y de este modo manifiesta la dignidad de la persona como fin en sí”¹⁰⁰.

No obstante, dado que cualquier realización humana fenoménica viene condicionada tanto física como psíquicamente, la persona humana no puede llegar a revelarse en el planteamiento de Kant como objeto de realización por sí misma, además de que su identificación genérica pasa por alto la singularidad de la persona como tal. Aquí es donde Wojtyła discrepa y ofrece su propia visión:

“Según Kant, el carácter categórico indica la exclusión de todo el orden de la finalidad de la norma de la moralidad. Sin embargo, esta concepción no parece convincente. El carácter categórico de la norma ética indica solamente lo absoluto y

⁹⁸ Cfr. FERRER, U., o.c., 65.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Ibid.

peculiar del valor moral, indica que es un valor que se debe realizar, al que por consiguiente se *debe aspirar* (como un fin) a toda costa, es decir, prescindiendo de otros valores que pueden llegar a ser fines concurrentes (...). En su negación Kant asume en cierto modo la concepción utilitarista de la finalidad (el placer y el dolor como fines exclusivos del obrar, del deseo del hombre) (...). En el mundo de los fenómenos y, por consiguiente, en el contexto de la experiencia no vio un sentido de la finalidad distinto de los fundamentos de la otra concepción del hombre-persona. Dejó esta otra concepción en el orden puramente nouménico, apriorístico. Se puede decir que de este modo Kant ‘ocultó’ lo que está ‘patente’ mucho más que lo que se desprende de su teoría del conocimiento”¹⁰¹.

Digamos que para Wojtyła la finalización personalista es una dimensión de la acción que se distingue de la dirección intencional de la voluntad y que se pone de manifiesto en la autodeterminación: la persona no solo elige voluntariamente uno u otro bien, sino que en el mismo acto se elige a sí misma haciéndose moralmente aquello mismo que ha elegido (si elige el bien se hace buena, mientras que si elige el mal se hace mala):

“Se confirma la exactitud de la intuición fundamental de Santo Tomás. El deber siempre está en estrecha relación con la realidad óptica de la persona, su realidad más profunda: *ser bueno o malo*. El hombre *es bueno, o bien es malo*, en base a sus actos; o mejor, ‘deviene’ como tal, porque también el acto mismo no tanto ‘es’ cuanto ‘deviene’ en cada ocasión”¹⁰².

Indiquemos que es en el “yo quiero” donde la persona se muestra objetivada indirectamente por ella misma como aquel sujeto para quien ella quiere tal o cual determinación: “La autodeterminación se manifiesta como la fuerza que mantiene unido e integrado en el nivel de la persona el dinamismo humano”¹⁰³.

De esta manera, a propósito de la distinción entre los momentos natural y personal de la acción encontramos la distinción entre la especificación intencional y el autodeterminarse que la acompaña subjetivamente. Es en el sujeto personal donde se integran ambos tipos de

¹⁰¹ WOJTYŁA, K., “El hombre y la responsabilidad”, o.c., 252-259.

¹⁰² O.c., 231 (Este texto en concreto y esta idea de Wojtyła la desarrollaremos en más profundidad en la segunda parte de la tesis cuando tratemos de la fundamentación antropológica de la norma personalista, aunque conviene traerlo aquí ya para que vayamos adentrándonos poco a poco en el complejo, pero acertado pensamiento wojtyliano).

¹⁰³ WOJTYŁA, K., *Persona y acción*, Traducción de Rafael Mora, Palabra, Madrid 2014. 135 (En adelante para abreviar citaremos esta obra como: PyA).

comportamiento. Dicha síntesis se muestra en los términos de un “yo quiero” unido a un “yo actúo queriendo”.

Lo que Kant entendía por autonomía como independencia de la razón práctica Wojtyła en cambio lo sustituye por lo que denomina como la *autodependencia*, que se opone al determinismo causal de la naturaleza por un lado y por otro al indeterminismo de quien careciera de una finalidad que fuera determinante para sus actos:

“Esta independencia interna del *ego* en relación con los objetos intencionales de volición (es decir, el valor-fin) queda justificada por la autodependencia. Así, cualquier interpretación de la libre voluntad para estar en conformidad con la realidad, debe fundarse en el *autodeterminismo* del hombre en vez de flotar en el aire insistiendo solamente en el indeterminismo”¹⁰⁴.

Desde una metafísica sustancialista el concepto de autodependencia es contradictorio. Sin embargo, de lo que aquí se trata es de que el yo personal no es un supuesto pasivo deducido como sustrato invariable a partir de los cambios accidentales, sino que depende de la autodeterminación para adquirir conciencia explícita (objetiva) de sí como realidad indirectamente querida, al querer a través de ella una u otra determinación para sí. Según Wojtyła la incondicionalidad de la persona es su permanencia autoconsciente y dinámica en todos los actos, que no solo son realizados por la persona en cuestión, sino que al mismo tiempo recaen sobre ella y la modifican¹⁰⁵.

Es interesante destacar la puntualización que hace Wojtyła sobre el rastro que dejan las acciones en el sujeto: “Las acciones buenas, una vez realizadas, no desaparecen sin dejar rastro; dejan su valor moral, que constituye una realidad objetiva intrínsecamente relacionada con la persona. Al ser persona, el hombre es alguien y, al ser alguien, puede ser bueno o malo”¹⁰⁶.

Concluyendo, vemos también aquí una coincidencia terminológica en Kant y Wojtyła, ya que ambos ponen en la persona la base de la incondicionalidad de la norma moral. No obstante, hay diferencias de principio en cuanto al modo de conocerse la persona y en cuanto a su propia auto-finalización en su acción. Estos aspectos en Kant quedan relegados al ámbito de lo inobjetivable e incognoscible y a la finalidad objetiva, que se da de manera

¹⁰⁴ PyA., 141.

¹⁰⁵ Cfr. FERRER, U., o.c., 67.

¹⁰⁶ PyA., 176.

estática. Podemos afirmar con Ferrer que la persona queda para Kant supuesta como una x más allá de lo dado al conocimiento y carente de operatividad en su propia dirección finalista que le es constitutiva. Solo desde las categorías personalistas del autoconocimiento de lo singular o de una cierta transparencia suya, así como desde la finalización interna al acto realizado por la persona es como Wojtyła sobrepasa estos vacíos en la aproximación kantiana de la persona¹⁰⁷. Terminamos este apartado citando un texto suyo que nos ayuda a ver con más claridad cuanto hemos expuesto y resaltando cuanto queremos retener de cara a nuestra investigación:

“En la historia de la filosofía y de la ética aparece una contribución particular a la formulación de la norma personalista a partir de Kant por su análisis del imperativo categórico. El así llamado segundo imperativo categórico kantiano requiere que la persona sea siempre solo el fin del obrar y nunca un medio para un fin. Kant tenía presente en esta formulación la premisa del utilitarismo (...). La norma personalista es el principio supremo de los actos humanos, según el cual todo el obrar del hombre en cualquier campo debe ser *adecuado* a la *relación con la persona*, que es fundamental en el obrar humano (...). Toda la sensibilidad moral consiste en desvelar en los actos el momento personal como momento ‘puramente humano’ que se abre paso y emerge a través de todas las tramas puramente ‘cosificadas’ del contenido de nuestro obrar. El obrar del hombre en último análisis no es ante todo la realización del mundo, sino la *realización de sí*, de la humanidad y de las personas”¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Cfr. FERRER, U., o.c., 68.

¹⁰⁸ WOJTYŁA, K., “El hombre y la responsabilidad”, o.c., 291.

CAPÍTULO II: A PROPÓSITO DE LA CRÍTICA SCHELERIANA AL FORMALISMO KANTIANO: AMPLIACIÓN DE LA EXPERIENCIA AL ÁMBITO NORMATIVO

2.1. ¿Cabe una experiencia de lo a priori?

Sánchez-Migallón, experto y gran estudioso del pensamiento de Max Scheler, opina que Scheler ha sido uno de los pensadores que más ha influido en Europa en los comienzos del S. XX, en sus propios términos indica que es el autor:

“más sobresaliente de la Europa del primer tercio del siglo XX. A su muerte dijo Heidegger de él que era ‘la potencia filosófica más fuerte en la Alemania de hoy; no, en la Europa actual e incluso en la filosofía del presente en general...’. Es muy difícil pensar en gran parte de la Ética, de la Psicología o de la Antropología del siglo XX sin el influjo de Scheler; también en Sociología, en Filosofía de la religión, y hasta en Teología moral las aportaciones de este autor fueron decisivas”¹⁰⁹.

Durante la mayor parte de su vida, Scheler se ocupó de la importancia de la reflexión sobre la persona atendiendo de un modo especial a su vida moral, en concreto a entender unitariamente el vivir de un ser racional y afectivo a un tiempo. Lo cual no es de extrañar, según Sánchez-Migallón, en alguien tan inteligente y de una vitalidad tan desbordante, según atestiguan quienes les conocían de cerca.

Digamos que Scheler ve en el concepto husserliano de *intuición* la solución para poder acoger los datos vividos que eran inconcebibles en el planteamiento de Hume y posteriormente de Kant. Los rasgos fundamentales de la idea fenomenológica de intuición son dos: en primer lugar, se trata de una intuición eidética, es decir, que tiene por objeto esencias y leyes esenciales, y no simplemente un conjunto de hechos contingentes y específicos. De esta forma, viene a ser un modo de conocimiento esencial, cuya validez es independiente de las variaciones circunstanciales y existenciales. Una intuición así es llamada por esta razón, y solo por ello, intuición *apriórica*. No ha de confundirse el *a priori* fenomenológico con el kantiano: como vimos más arriba, este se refiere al pensar, a

¹⁰⁹ Cfr. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., Max Scheler, en Fernández Labastida, F. – Mercado, J. A. (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/scheler/Scheler.html>

las *categorías del juzgar*; en cambio, el fenomenológico hace referencia a *lo dado*, a los contenidos esenciales conocidos. Es así, con este instrumento, como Scheler comienza a describir lo que llama *experiencia fenomenológica*. Una experiencia que no se limita (este es el segundo rasgo de la intuición fenomenológica) a la experiencia cognoscitiva, sino que se extiende también a toda *vivencia volitiva y sentimental*¹¹⁰.

Scheler, a pesar de ser un fenomenólogo, se separa de Husserl y aplica con gran libertad el método fenomenológico a su pensamiento. No obstante, su objetivo no es otro que *volver a las cosas mismas fundándose en los hechos (back to the things in themselves!)*. De esta forma, mantiene la convicción de que todo hecho apriórico puede *vivirse*, y que la descripción de esa vivencia constituye el mejor acceso a lo dado en ella. Dicha descripción permite descubrir las leyes necesarias entre los actos y sus objetos, entre los elementos de los actos y las notas de los objetos. En este sentido, Scheler llega a afirmar que solo hay que fundarse en hechos, siendo al mismo tiempo necesario atenerse estrictamente a ellos, en el sentido de que todo juicio ha de tener un hecho como criterio, y nada puede decirse de algo que no venga avalado por algún hecho vivido:

“El que quiera llamar a esto ‘empirismo’ puede hacerlo. La filosofía que se basa en la Fenomenología *es* en este sentido ‘empirismo’. Hechos y solamente hechos, no construcciones de un ‘entendimiento’ arbitrario, son su fundamento. Por *hechos* debe regirse todo juzgar, y los ‘métodos’ son *adecuados* en tanto que conducen a principios y teorías conformes a los hechos”¹¹¹.

A diferencia de Kant, el nuevo modo de intuición scheleriano permite al estudioso, en palabras de Sanchez- Migallón, adentrarse en dos regiones antes apenas exploradas, y descubrir en ellas contenidos totalmente novedosos: del lado de los objetos, saldrán a la luz los valores; del de los actos, el sentir intencional (Fühlen) y las tendencias con orientación de valor¹¹².

¹¹⁰ Cfr. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., o.c.

¹¹¹ SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16). Traducido al español como: *Ética*, Caparrós, Madrid 2001. 71.

¹¹² Cfr. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., o.c.

2.2. Axiología o teoría de los valores

Para entender lo que significa la teoría de los valores en Scheler basta con mirar el mundo que nos circunda y constatar que no solo existen las múltiples cualidades variadas como: tamaños, colores, formas, etc., sino que hay algunos objetos que poseen otra cualidad muy importante: el valor.

El valor, o los valores, son cualidades que a diferencia de las anteriores no son naturales, lo cual no implica que sean ideales como la inteligibilidad de una ley matemática o de un axioma lógico. Lo más sobresaliente del valor es que hace que los objetos nos sean atractivos o por el contrario nos provoquen rechazo. Sánchez-Migallón lo expresa diciendo que:

“lo distintivo de ellas es teñir los objetos como agradables o desagradables, buenos o malos, amables u odiables; por ellos las cosas provocan y reclaman una respuesta afectiva por parte del sujeto. No, por tanto, una mera respuesta teórica (como un juicio), ni siempre una respuesta práctica o volitiva (porque no siempre lo considerado exige su realización); ante lo que posee esas cualidades vivimos una respuesta sentimental, emotiva, afectiva, un íntimo pronunciarse a favor o en contra. Además, por lo dicho, ese reclamo lo experimentamos como proviniendo de las cosas; son ellas las que portan preferibilidad. Con otras palabras, las cualidades de valor son propiedades intrínsecas”¹¹³.

Aunque en la historia del pensamiento el término “valor” no es algo nuevo, le corresponde a Scheler su desarrollo en la fundamentación de la ética en todos sus campos: los fines, las virtudes, los bienes, los deberes, los sentimientos y el carácter o personalidad moral.

Los valores son cualidades y Scheler se sirve de los colores como ejemplo para explicar más claramente dichas cualidades; su argumentación es la siguiente:

“Los nombres de los colores no hacen referencia a simples propiedades de las cosas corporales, aun cuando en la concepción natural del mundo los fenómenos de color no suelen ser considerados correctamente más que como medio para distinguir las distintas unidades de cosas corporales. Del mismo modo, los nombres que designan

¹¹³ Ibid.

los valores no hacen referencia a meras propiedades de las unidades que están dadas como cosas, y que nosotros llamamos *bienes*. Yo puedo referirme a un rojo como un puro *quale* extensivo, por ejemplo, como puro color del espectro, sin concebirlo como la cobertura de una superficie corpórea, y ni aun siquiera como algo plano o espacial. Así también *valores* como agradable, encantador, amable, y también amistoso, distinguido, noble, en principio me son accesibles sin que haya de representármelos como propiedades de cosas o de hombres”¹¹⁴.

Pensamos, con Sánchez-Migallón, que esta comparación con los colores sirve para caer en la cuenta de que ambas son cualidades simples y originarias: son matices últimos que solo cabe describir y señalar; más aún, Scheler afirma que lo primero que se nos da de un objeto es su valor, lo cual supone el primado del sentir frente al conocer teórico. Las relaciones de fundamentación entre los valores y sus depositarios hacen posible el desarrollo de una axiología. Es decir, aunque los valores son simples y originarios, es lícito hablar de ciertas condiciones que un objeto debe cumplir para poder encarnar un valor¹¹⁵.

De igual modo se puede afirmar que ciertos valores son correlativos a ciertos seres, como la belleza a la obra artística o la bondad moral al hombre. Scheler se centra en mostrar la objetividad de los valores, y al igual que Husserl afirmaba que lo pensado no es el producto del acto de pensarlo, ya sea de modo individual o específico, Scheler afirma que tampoco el valor es el fruto de una valoración afectiva. Asimismo, en los valores se descubren propiedades como la *polaridad*, la *materia* y la *altura*. La polaridad hace que todo valor sea positivo o negativo; la materia brinda el matiz último valioso dentro de la plétora de posibilidades según las cuales algo puede ser atractivo o repulsivo; y la altura revela el mayor o menor rango de un valor respecto a otro, o en general en el panorama axiológico¹¹⁶.

A la luz de esas propiedades pueden distinguirse cuatro grandes clases de valores según su materia: los *hedónicos*, los *vitales*, los *espirituales* (que comprenden los estéticos, los intelectuales y los de lo justo) y los valores de *lo santo*. Y atendiendo a la altura habrá de reconocerse, por ejemplo, que los espirituales son superiores o lo remarca más altos que los vitales. Toda la jerarquía se funda, según Scheler, en Dios¹¹⁷.

¹¹⁴ SCHELER, M., *Ética*, o.c., 35.

¹¹⁵ Cfr. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., o.c.

¹¹⁶ Cfr. *Ibid.*

¹¹⁷ Cfr. *Ibid.*

Hecho este análisis, Scheler sostiene que esta jerarquía de valores es lo que constituye toda la vida moral. La realización de todo cuanto fomenta los valores superiores es, de esta forma, una acción moralmente buena, apareciendo así la esfera de los valores propiamente morales. Y aparecen de esa forma con ocasión del acto que realiza algo valioso no moral, ya que para Scheler la bondad moral en sí misma *no puede ser objeto directo de nuestra actuación*¹¹⁸. Esto es lo que le llevará a afirmar que al ser imposible el intento directo de realizar por la propia ejecución la bondad moral, esta encubre la voluntad farisaica de aparentar, ante uno mismo o ante los demás, el ser bueno.

Pensamos que aquí se encuentra una contradicción con la ética del seguimiento que él mismo propone, ya que un individuo puede llegar a ejecutar acciones buenas porque ve el modelo, el ejemplar y aprende de él dándose cuenta de que esos valores que imita están ínsitos también en sí mismo. ¿Sería esto también fariseísmo? Nosotros pensamos que no, la persona puede querer el bien por el bien, por sí mismo, no para agradar a nadie, sino porque como dirá Wojtyła, ese bien está relacionado con la verdad misma del ser humano, una verdad que se descubre por medio de la inteligencia, y que por tanto pertenece al ámbito de la ley natural.

Siguiendo con el desarrollo de su pensamiento, para Scheler, toda teoría de bienes y toda doctrina ética con pretensión de autenticidad y de verdad objetiva deben basarse en una teoría de los valores, ya que solo ellos dan sentido a los bienes y a lo ético. Comprendemos, por ello, que buena parte de su obra fundamental, la *Ética*, esté dedicada a criticar las principales doctrinas morales por haber obviado los valores, omisión que las ha abocado al fracaso (aquí tiene muy presente la ética de bienes y fines, la ética utilitarista, la eudemonista y sobre todo la ética del deber kantiana). Al mismo tiempo, Scheler dice que lo que hay de acertado en tales teorías (no mucho) es porque, aunque no se explicitara en ellas, contenían al menos implícitamente el dato del valor¹¹⁹.

La fuerte contraposición a la ética kantiana la encontramos en la primera parte de su obra: *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*. En ella vemos cómo por un lado coincide con Kant en la insuficiencia de las anteriores soluciones en la historia de la filosofía moral, ya que solo una ética a priori puede mantener incólume la objetividad moral. No obstante, por otro lado, disiente enérgicamente en que ese apriorismo sea formal y

¹¹⁸ Cfr. Ibid.

¹¹⁹ Cfr. Ibid.

legalista como propone Kant. Scheler dirá que la fenomenología con su método propio ha abierto el camino para descubrir el apriorismo material: leyes aprióricas sobre valores con cualidad material:

“De aquí se ha seguido para la *Ética* la consecuencia siguiente: que, a lo largo de su historia, se constituyó bien como *Ética* absoluta y apriórica y, por esto, racional, o bien como una *Ética* relativa, empírica y emocional. Apenas si ha sido planteado el problema de si no debiera y podría darse una *Ética* absoluta apriórica y emocional. (...) La construcción de una *Ética material a priori* se hará únicamente posible con la eliminación definitiva del viejo prejuicio de que el espíritu humano se *agota* en el dilema ‘razón’ – ‘sensibilidad’ (...). Este dualismo radicalmente falso, que obliga a dar de lado la *especie peculiar* de esferas enteras de actos o a interpretarlos equivocadamente, debe desaparecer sin contemplación alguna del umbral de la filosofía. La *Fenomenología del valor* y la *Fenomenología de la vida emocional* han de considerarse como un dominio de objetos e investigaciones enteramente autónomo e independiente de la Lógica”¹²⁰.

Percepción sentimental de los valores

Scheler, al igual que Brentano y Husserl, piensa que lo valioso no comparece como tal en actos o vivencias cognoscitivas de índole teórica, sino que comparece en las vivencias emocionales. Pero para no caer en el emotivismo se adentrará en los sentimientos intencionales (vivencias emotivas: *Fühlen*). Por lo que los sentimientos intencionales no pueden ser definidos como estados (*Gefühle*), sino como actos penetrados de intencionalidad. Es decir, se trata de una actividad sentimental, según la cual, cuando en ella percibimos una diferente altura entre dos valores, se la llama “preferir”, a diferencia por tanto del “elegir” del ámbito tendencial o práctico.

Indagando más en la cuestión digamos que los actos de preferir no son originariamente actos de juzgar, de afirmar o negar que una cosa sea mejor que otra. De igual modo tampoco son originariamente actos de elegir, de querer una cosa en lugar de otra. Los actos de preferir y postergar son interpretados por Scheler como fenómenos específicamente emocionales y,

¹²⁰ SCHELER, M., *Ética*, o.c., 83.

junto a las funciones del sentir intencional y los actos de amor y de odio, como movimientos desveladores u ofuscadore de los valores en las personas¹²¹.

Para Scheler lo que se da al sujeto en los sentimientos intencionales de preferir y postergar es la peculiar propiedad que todo valor posee de tener un determinado rango respecto de los demás. Se trata de una propiedad de cada valor relativa a los demás valores, o elegidos-preferidos frente a otros por un sujeto que tenga una especial predilección por ellos. En este sentido nos parece acertada la opinión de Palacios sobre Scheler en este aspecto:

“Este ‘preferir o postergar’, que no necesita tampoco fundarse en un previo sentimiento intencional de los valores mismos al que viniese a añadir el rango de ellos, sino que es absolutamente originario, es el que puede ir descubriendo paulatinamente al hombre el complejo conjunto de relaciones esenciales de altura que hay entre los valores y que constituye una verdadera jerarquía objetiva existente entre ellos”¹²².

Por otro lado, con relación al “elegir” cabe decir que, si bien el preferir hacía referencia a los bienes o valores, todo elegir tiene lugar más bien entre un hacer y otro hacer. Es decir, pertenece al mundo de las acciones. De igual modo, si las preferencias son vivencias de naturaleza emocional, las elecciones son un fenómeno de índole tendencial.

En este sentido, elegir una acción supone decidirse a hacer una cosa en lugar de otra. Es así que decidir libremente querer un contenido determinado en lugar de otros supone para Scheler:

“elegir entre acciones disyuntivas que, gracias a un sujeto volente, podrían convertirse en bienes o males reales, según el valor propio de los objetivos de la tendencia entrañados en ellas consideradas como fines posibles (...). La elección será moralmente correcta cuando el que la hace se pliega al orden de los valores, eligiendo lo superior en detrimento de lo inferior, o sacrificando lo inferior en aras de lo superior”¹²³.

¹²¹ Cfr. PALACIOS, J. M., “Preferir y elegir en la ética de Scheler”, *Revista de Occidente*, nº 250, Madrid 2002. 40. También en: PALACIOS, J. M., “Preferir y elegir en la ética de Scheler”, *Bondad moral e inteligencia ética. Nueve ensayos de la ética de los valores*, Encuentro, Madrid 2008. 69-86. También merece la pena el ensayo “Ética material y ética empírica: Kant y Scheler” (ibid).

¹²² O.c., 42.

¹²³ O.c., 45.

2.3. La normatividad frente a la emocionalización de lo a priori por Scheler¹²⁴

2.3.1. Crítica de Wojtyła a Scheler

Como veíamos más arriba, la moral kantiana parte del reconocimiento primario del deber como *factum* de la razón práctica, que no puede ser puesto en entredicho por ninguna experiencia. Más aún, el hecho de que la experiencia no aporte nada sobre la validez del mismo, es lo que permite reconocer la aprioridad del deber. Es por lo que lo moral se traduciría inmediatamente en una normatividad susceptible de universalización, la cual no se llega a alcanzar a través de ninguna experiencia fenoménica. La dificultad estribaba en cómo acceder a los juicios de experiencia desde los aprioris de la razón. De hecho, la prudencia, como virtud moral¹²⁵, es devaluada éticamente por Kant, al hacerla pasar por simple habilidad (*Geschicklichkeit*).

El modo de evitar ambas unilateralidades, la empirista y la apriorística del puro deber, tendría que venir por *una experiencia que fuera ella misma a priori* o, también podemos decir, por *un hecho puro de experiencia*, de tal manera que en él se viera originariamente lo normativo. Max Scheler, desde una posición radicalmente novedosa, como hemos visto en el apartado precedente, intenta proponer fenomenológicamente *una experiencia a priori de los valores*, presidida por leyes axiomáticas formales y materiales. La pregunta que se hace Wojtyła al respecto, y que consideramos va directamente a lo esencial, es si realmente Scheler resuelve la problemática planteada o no.

La conclusión a la que llega es que solo en parte consigue dicha integración entre la experiencia y lo a priori. Wojtyła, por un lado, reconoce que Scheler efectivamente ha accedido con la experiencia de los valores al ámbito de lo esencialmente válido, sin tener que efectuar una reconstrucción trascendental al modo kantiano, la cual le alejaría de la inmediatez de la experiencia. Pero, por otro lado, si bien es una experiencia en la que se manifiestan emocionalmente los distintos órdenes jerárquicos de valores, desde los placenteros y vitales hasta los espirituales, incluyendo aquí los estéticos, cognoscitivos, los

¹²⁴ Una obra de referencia para entender este punto es la de: RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Deber y valor*, Tecnos/ Universidad Pontificia de Salamanca 1992.

¹²⁵ La prudencia como virtud moral ejerce en la ética aristotélico-tomista un papel clave para determinar el juicio moral adecuado.

de lo justo e injusto y los religiosos, es una experiencia que no incluye el dinamismo personal indisociable de la realización de los valores morales¹²⁶.

Para Wojtyła la principal obra de Scheler *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* se contrapone, ya en su título, a los conceptos éticos de Kant. Dicha oposición nace de una relación distinta con la experiencia y toma forma en la contraposición entre el valor, como elemento esencial de la experiencia ética, y el deber, que es considerado por Kant como el elemento fundamental.

En relación con la experiencia, la fenomenología, a pesar de la semejanza del nombre, se distingue claramente del fenomenalismo de Kant:

“El fenomenalismo mantiene que la esencia de la cosa no es cognoscible, mientras que la fenomenología admite la esencia de la cosa tal como se presenta en la experiencia directa. La fenomenología, es, por tanto, intuicionista, no hace una explícita distinción entre el elemento sensible y el elemento intelectual en el conocimiento humano, no da relieve a la abstracción. Considera el conocimiento como un conjunto dado por la experiencia que manifiesta la esencia fenomenológica de los objetos, así como las relaciones y los nexos que existen entre ellos. Cuando se trata de poner de manifiesto esta esencia, no solo las potencias cognitivas desempeñan un papel, sino que también los factores emotivos acercan a nuestra conciencia algunas esferas de la realidad objetiva”¹²⁷.

En opinión de Wojtyła, para algunos fenomenólogos, son precisamente los factores emotivos los que desempeñan el papel principal, en este sentido, la realidad se manifestaría gracias a ellos y no según los factores que tradicionalmente son adscritos al conocimiento (los sentidos, el juicio moral de la razón). A juicio de Wojtyła, esta es precisamente la posición de Scheler, a quien considera “emocionalista” en su teoría del conocimiento y en sus conceptos éticos¹²⁸.

¹²⁶ Por ello para Scheler la experiencia de la objetividad de los valores morales no difiere en absoluto de la que es relativa a los otros dominios de valor: “Scheler supone que los valores éticos son valores objetivos, pero solo logra objetivarlos en el contenido de la experiencia emocional-cognoscitiva (es decir, del fenómeno). Pero, en este plano, su objetividad no se diferencia en nada de la objetividad de todos los demás valores” (WOJTYŁA, K., *Max Scheler y la ética cristiana*, BAC, Madrid 1982.105). Hay que matizar esto, sin embargo, añadiendo que los valores morales no son para Scheler correlatos objetivos, sino que recaen sobre el acto de anteponer (y posponer) unos a otros valores objetivos.

¹²⁷ WOJTYŁA, K., “El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y de Scheler”, o.c., 202.

¹²⁸ Cfr. *ibid.*

Cuando se habla de que en la experiencia directa se manifiesta la esencia de la cosa, no se entiende con ello la esencia en sentido metafísico. Un fenomenólogo no se interesa por lo que la cosa es en sí, sino por cómo se nos manifiesta en la experiencia directa. Indicará Wojtyła que el “fenomenólogo no tiene las ambiciones cognoscitivas de un aristotélico o de un tomista, no pone en primer plano la filosofía del ser; por otra parte, se distingue de un kantiano para quien la experiencia está separada claramente de la esencia nouménica de la cosa”¹²⁹.

En el estudio que hace Wojtyła, donde trata el problema del acto y de la experiencia ética, vemos cómo a la luz de los presupuestos teórico-cognoscitivos de la fenomenología se puede reconstruir parcialmente la relación con el conjunto empírico de la experiencia ética que había sido destruido radicalmente por Kant. Wojtyła sabe que el método fenomenológico de Scheler le permite acceder a la experiencia ética como a un conjunto dado esencialmente y puede dar así una determinada interpretación de ella. Los presupuestos de Scheler examinan la experiencia ética de la persona humana precisamente como experiencia vivida, “ya que es un fenomenólogo y ha pasado de una posición de apriorismo y subjetivismo a una posición de objetivismo”¹³⁰.

En opinión de Scheler, el conjunto constituido por la experiencia ética del hombre tiene el carácter de acto de la persona. Sin embargo, aclara Wojtyła que en Scheler se debe distinguir este acto del aristotélico, ya que ello no significa la actualización de la potencia. Es solo un acto llamado intencional. El elemento intencional intrínseco a toda experiencia ética es el valor. En nombre del valor Scheler emprende la pugna ética con Kant, que ha separado toda la vida ética del hombre del valor y de los bienes, encerrándola en la esfera nouménica y sometiéndola totalmente al deber. Scheler, sigue arguyendo nuestro autor, avanza hasta derogar el deber en la ética, como elemento negativo y destructivo. “Solo el valor, como contenido objetivo de la experiencia, tiene significado ético”¹³¹. Scheler no se detiene a pensar si el deber puede constituir el contenido objetivo de la experiencia, además en su sistema no admite ni siquiera la idea de que pueda nacer del valor mismo. El valor y el deber se contraponen y se excluyen recíprocamente (exceptuando, claro es, el deber axiomático derivado de los valores).

¹²⁹ O.c., 203.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ O.c., 205.

Wojtyła, en este sentido, critica acertadamente a Scheler afirmando que este en su ética de los valores ha estado demasiado pendiente de oponerse a Kant, perdiendo así el contacto con el conjunto empírico real y orgánico que es la experiencia ética:

“En esta experiencia está indudablemente contenido el elemento del deber. No se trata, obviamente, del sentimiento del respeto por la ley, de un factor psicológico separado del conjunto vivo de la experiencia ética. Se trata del momento del deber en el conjunto de la experiencia ética de la persona humana. Scheler niega tal momento y pone el valor como único contenido de esta experiencia”¹³².

De esta forma, en la estructura de la verdadera experiencia ética podemos encontrar solo actos intencionales dirigidos hacia el valor. Estos actos son, sobre todo, actos de naturaleza emocional, ya que la experiencia del valor se basa solo en actos de este género. Según Scheler, la razón capta conexiones esenciales, pero no llega a captar el bien. Por ello, ante la razón se abre solo la estructura “objetiva” de los objetos, que ni es la más importante ni la fundamental. El elemento básico de la realidad objetiva es el valor y para Scheler este se capta por el hombre de modo apropiado y adecuado solo en la experiencia emocional. Es así como el autor proclama el primado de la práctica respecto de la teoría y el primado de la afectividad respecto al conocimiento.

A nuestro juicio pensamos que hablar de una primacía puede prestarse a equívocos ya que tanto la práctica como la teoría por una lado y la afectividad y el conocimiento por otro forman un todo unitario, por ello consideramos más oportuno hablar de integración o interrelación más que de primacía.

No obstante, cabe decir que la experiencia emocional del valor en Scheler es una experiencia cognoscitiva, aunque no lo sea en primer lugar. Por ello, se puede decir que Scheler asume de esta manera la posición del intuicionismo emocional, el cual está a la base de todo el sistema del pensamiento ético¹³³. Es por lo que la intuición emocional de los valores no solo da al hombre la posibilidad de sentirlos, sino que permite jerarquizarlos directamente. Esto sucede de la siguiente manera: los valores particulares se manifiestan en el sentimiento como superiores o inferiores, o más aún, como supremos o ínfimos. En consecuencia, se hace innecesario el esfuerzo para su jerarquización racional, habiendo de

¹³² Ibid.

¹³³ O.c., 206.

excluir del todo la razón en su experiencia. Lo cual no significa que no quepan una serie de criterios con los que jerarquizarlos.

Según Scheler, todo hombre tiene un mundo personal de valores (*ethos*) que crece sobre la base de su vida emocional y que constituye la expresión del amor o del odio que vive. Sin embargo, esto no se debe entender en el sentido de que los valores sean algo puramente subjetivo, que constituyan simplemente una función de experiencia a posteriori, más bien, deja claro el autor que los valores son objetivos y por ello intrínsecos a la realidad objetiva; la experiencia emocional permite a todo hombre entrar en contacto personal con ellos, viviendo de ellos y de su contenido específico en contacto con ellos. Fuera de la experiencia emocional, no se revela su propia esencia¹³⁴.

A juicio de Wojtyła, Scheler se percata de que en el conjunto que la experiencia transmite como experiencia ética de la persona no aparece solo el sentimiento, sino que también aparece la realización del valor. Sin embargo, como crítica dirá Wojtyła que Scheler no explica nunca con suficiente hondura en qué consiste esta realización del valor¹³⁵. Lo que sí deja claro es que se realiza en los actos intencionales (*Fühlen*), que tienen una estructura distinta de los sentimientos como estados (*Gefühle*).

Los actos del querer se dirigen hacia los valores previamente dados afectivamente y esto es lo que provoca que entren en relación sensible con el sentimiento mismo de tales valores por parte de la persona. La persona que dirige hacia ellos su querer es consciente de hacia qué valores se está dirigiendo, más aún, los respectivos valores le atraen, por lo que Scheler hablará del fenómeno de la motivación emocional. Así, cuando los valores que la persona siente como más altos atraen a la persona hasta el punto de dirigir hacia ellos su querer, entonces es en esta realización del valor donde la persona siente el “valor moral”. Para Scheler el “valor moral” es un valor ético positivo que, como cualquier otro valor, se manifiesta en la intuición emocional. Por esto, la persona que realiza los valores objetivos más altos siente en sí este “bien” y gracias a este sentimiento se configura con la experiencia. “La experiencia alcanza su culmen en el valor ético; más en concreto consiste en el sentimiento y no en la realización, en el querer. El acto de querer el valor tiene, respecto a este sentimiento del bien, el papel de algo material”¹³⁶.

¹³⁴ Cfr. O.c., 207.

¹³⁵ Cfr. *ibid.*

¹³⁶ O.c., 208.

Scheler define su sistema como una ética de los valores materiales, afirmando que son éstos los que tienen el papel principal en la experiencia ética. No obstante, estos valores no constituyen el objeto del querer, ya que el querer de la persona no se puede dirigir hacia estos valores, pues si el hombre quisiera el “bien” esto supondría para Scheler que querría sentir “el bien” en sí mismo, lo cual sería muestra de fariseísmo. De esta tesis scheleriana Wojtyła resalta que tanto el bien como el mal están unidos inseparablemente a la experiencia emocional: “está en un cierto sentido tan implicado en la emoción que la persona que obra no puede separarlo de ella y realizarlo con un sentido plenamente objetivo y desinteresado”¹³⁷. Esto lo explicaremos más adelante.

No obstante, el sentimiento cognoscitivo del “bien” y del “mal” se basa para Scheler en la estructura integral de la vida emocional de la persona humana, en la experiencia puramente emocional del amor o del odio, y aunque en el siguiente capítulo veremos más detenidamente lo que es el amor en Scheler ahora es adecuado traer la siguiente cita para entender lo que venimos desarrollando:

“Por el amor entendido como acto puramente emocional, es característico el hecho de que este ensancha toda la relación apriorística del hombre hacia el valor, y hace así que el mundo de los valores de una determinada persona se enriquezca. Precisamente por esto, Scheler habla de una especie de ‘a priori’ emocional en la vida del hombre. En cambio, el odio, como puro acto emocional, restringe y cierra la relación apriorística del hombre hacia el valor, hace que su mundo de valores sufra un empobrecimiento”¹³⁸.

Por otro lado, Wojtyła resalta la distinción que hace Scheler entre la dimensión absoluta y relativa en la vida ética. La experiencia asume una dimensión absoluta cuando es objeto de volición el valor que la persona que actúa siente como valor supremo. En este caso se vive “el bien” de modo absoluto; sin embargo, cuando su querer realiza el valor sentido por ella como el más bajo, entonces vive “el mal” de forma absoluta. Si admitimos que el amor de la persona sufre la influencia del valor más alto y su odio el del valor más bajo, podemos imaginar toda la profundidad de felicidad que se relaciona con el dirigirse del querer hacia el primero y toda la profundidad de desagrado cuando es hacia el segundo.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ O.c., 209.

Aunque Wojtyła admite lo sugerente y en muchos casos la coincidencia del cuadro ético de Scheler con la experiencia interior, no por ello, lo deja libre de una profunda crítica bastante acertada:

“En su interpretación de la experiencia ética, Scheler se ha basado en la concepción del acto intencional heredada de Brentano. El contenido de esta experiencia es solo el valor mismo, y si se entrometiera el elemento del deber, habría que tender a excluirlo. El valor, en realidad, se vive solo de modo emocional y, por consiguiente, la experiencia ética es una experiencia emocional hasta el fondo. Es la emoción la que determina su unidad interna, su cohesión y su continuidad. De ella nace la experiencia y es a ella adonde retorna. La emoción es el verdadero y propio estrato profundo de la vida de una persona, ya que, a través de ella, la persona toma contacto con lo que es más importante y fundamental en la realidad objetiva, es decir, con el valor. Precisamente esta opinión de Scheler sobre la esencia -y también sobre la esencia fenomenológica de la experiencia ética- es lo que no se puede compartir”¹³⁹.

Según Wojtyła, la experiencia ética, no tiene una estructura principalmente emocional, aunque se admita que el coeficiente emocional tiene un papel importante. El momento estructural central de la experiencia ética es el momento del querer:

“Scheler se da cuenta de ese momento y, sin embargo, continúa siguiendo fielmente sus conceptos emocionalistas, tal vez con el fin de alejarse lo más posible de la ética de Kant, de la que considera como error principal la supremacía del deber llevada hasta la negación total del valor y de aquellos sentimientos a través de los cuales contactamos de un modo vivo con el valor”¹⁴⁰.

A continuación, Wojtyła resalta el error más grande de Scheler al no advertir lo más elemental y fundamental: “no ha advertido que solo se puede llamar valor ético al valor cuya causa eficiente es la persona misma que obra”¹⁴¹. Wojtyła señala que es secundario decir en qué atmósfera emocional nace el valor, es decir, en qué tipo de atmósfera se hace propiedad de una determinada persona, en cambio lo nuclear es el hecho de que el valor tenga su causa en la persona misma. “Y es aquí donde está contenido el núcleo mismo de la experiencia

¹³⁹ O.c., 210-211.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Ibid.

ética”¹⁴². Para Wojtyła, Scheler no consigue objetivar este hecho fundamental, de hecho, toda su interpretación mira solo a elevar a rango principal los elementos secundarios y esto a veces lo lleva a cabo de un modo artificioso¹⁴³.

Profundizando más en la crítica wojtyliana, afirma que Scheler en relación al vínculo de la voluntad con la razón solo conserva una especie de residuo de poca relevancia, siendo representaciones que acompañan siempre a las voliciones y no a otras experiencias de aspiración de la persona. Pero, y aquí hay otro punto débil, estas representaciones no tienen ningún papel a la hora de dirigir la volición hacia un determinado valor, ya que la dirección hacia un determinado valor depende exclusivamente de la incoación activa de la emoción.

Esta es la razón por la que en la persona para Scheler está menguada la voluntad en la medida en que todo su querer está dominado por el elemento emocional a priori (siendo este elemento el más profundo y decisivo factor en la vida ética de la persona), por lo que no consigue llegar al acto de carácter causal, a los actos que tienen a la persona misma como causa eficiente. En contra, subscribimos la tesis de Wojtyła según la cual: “es la experiencia de la causalidad de la persona la que está en la base de todo acto ético. La persona vive el ‘bien’ y el ‘mal’ porque se vive a sí misma como causa eficiente de sus actos”¹⁴⁴.

Para ir terminando este apartado y centrarnos en la normatividad de Wojtyła frente a la emocionalización de Scheler, el autor polaco expresa con firmeza y claridad su posición ante el análisis del pensamiento scheleriano en los siguientes términos:

“Estoy convencido de que un examen más profundo de la naturaleza de la voluntad se puede realizar solo a través de un profundo análisis de la experiencia ética. Y se puede dudar aún menos de que la experiencia ética implica la experiencia de la causalidad de la persona en la que se manifiesta fenomenológicamente la voluntad como un elemento estructural fundamental de todo el hecho empírico. Dado que Scheler no ha puesto de relieve este elemento en la medida en la que se manifiesta en la experiencia ética, toda su interpretación fenomenológica de esta misma experiencia vivida diverge sustancialmente de la experiencia”¹⁴⁵.

¹⁴² O.c., 212.

¹⁴³ Cfr. Ibid.

¹⁴⁴ O.c., 213.

¹⁴⁵ O.c., 214.

2.3.2. Qué entiende Wojtyła por “normatividad ética”

Tras lo que hemos analizado, vamos a dar un paso más y analizaremos la postura de Wojtyła frente al apriorismo de Kant y al “emocionalismo” de Scheler señalando algunas ideas sobre la normatividad ética, ideas en las que más adelante, en la fundamentación antropológica de la norma personalista, nos detendremos de modo más detallado, aunque ahora conviene al menos dejarlas introducidas para ver su posición con respecto a Scheler y Kant.

Para Wojtyła la experiencia moral no se limita a registrar un dato o *quid*, sino que incluye inseparablemente el momento de la comprensión. Con la comprensión se pretende responder a la pregunta de *por qué* debo hacer algo. Comprender no es explicar desde fuera, sino aportar inteligibilidad desde dentro al deber. “La comprensión del deber es la *definición de su verdadero significado y este significado* no puede ser establecido fuera del vínculo real que une el deber al sujeto, a la persona”¹⁴⁶. Con esta afirmación Wojtyła ratifica la intuición fundamental de Tomás de Aquino, según la cual el deber nace siempre en estrecha relación con la realidad óptica de la persona, con su realidad más profunda: ser bueno o malo. Por ello, el deber entra siempre en esta estructura dinámica que es la estructura espiritual del mismo ser personal, sobre el que se funda en buena medida y de modo sustancial toda la trascendencia de la persona en el acto¹⁴⁷.

Wojtyła señala que esta estructura se refleja en la conciencia determinando la experiencia de modo explícito. De ahí la afirmación rotunda que hace de que “el deber moral está dinámicamente ligado al bien y al mal moral: tiene con él un vínculo estrecho y exclusivo”¹⁴⁸. Por ello, la *moralitas* consiste en el hecho de que el hombre a través de sus actos se hace bueno o malo. Estamos aquí, dirá Wojtyła, ante una realidad totalmente *antropológica, personalista* y al mismo tiempo *axiológica* (veremos este punto más adelante).

Más adelante Wojtyła explicará la interpretación de la moralidad como revelación de sus aspectos. Desde esta perspectiva señala que la experiencia de la moralidad se identifica con la experiencia del hecho de que uno se hace bueno o malo, y en dicha experiencia está comprendido el deber: “el deber de ser y hacerse bueno, el deber de no ser y de no hacerse

¹⁴⁶ WOJTYŁA, K., “El hombre y la responsabilidad”, o.c., 231.

¹⁴⁷ Cfr. O.c., 232.

¹⁴⁸ Ibid.

malo. Ya que el deber es el momento constitutivo de esta experiencia, es posible que la *experiencia de la moralidad se identifique con la experiencia del deber moral*¹⁴⁹.

Antes de pasar a analizar la relación entre normatividad ética y responsabilidad de la persona, advierte Wojtyła que no se puede perder de vista el aspecto finalista (autoteleología) de esta, ya que si en la interpretación de la moralidad se obvia este aspecto condenaríamos a la ética a la estaticidad, lo que supondría privarla de todo el dinamismo propio del hombre como persona.

Pasando al apartado que propiamente nos interesa, Wojtyła se hace dos preguntas esenciales, una ligada al deber moral concreto: ¿Qué debo hacer?, y otra que viene a ser la versión más genérica de la misma pregunta: ¿Qué es moralmente bueno y qué es malo y por qué? Estas preguntas son las que designan propiamente hablando el carácter normativo de la ética, ya que nos indican sobre todo cómo descubrir la norma y su realidad específica en todo el proceso de comprensión de la moralidad, y por ello, apuntan a hacer de esta norma el elemento central de la ética como doctrina. Por esto, afirma que: *“es moralmente bueno lo que es conforme a la norma de la moralidad, mientras que es moralmente malo cuanto se opone a ella, o le es contrario”*¹⁵⁰.

Y aquí es donde Wojtyła se separa de la posición scheleriana al afirmar que no es posible ninguna definición del bien o del mal, del valor moral, *sin referencia al orden normativo*, sin entrar en dicho orden. A favor de esta concepción la experiencia de la moralidad coloca el hecho de que el momento nuclear de esta experiencia es precisamente el deber, y el deber generaliza siempre una norma: “El valor moral del acto y del autor del acto ‘se revela’ en este conjunto dinámico como fruto de la concordancia o discordancia respecto a la norma generalizada a través del deber”¹⁵¹. Por lo que la norma es el contenido esencial del deber, decidiendo también su estructura y su originalidad.

Haciendo mención a Kant, Wojtyła subraya que el carácter categórico de la norma ética indica solo lo absoluto y peculiar del valor moral, tal que es un valor que se debe realizar, al que por consiguiente se *debe aspirar* como un fin a toda costa. En este sentido, la norma de la moralidad presenta el carácter de la ausencia de interés. En la norma de la moralidad se refleja el particular absoluto del valor moral y su desinterés. Este subrayado

¹⁴⁹ O.c., 236.

¹⁵⁰ O.c., 244.

¹⁵¹ Ibid.

del valor moral y de la norma de la moralidad nos lleva a mirar de modo particular la honestidad y la dignidad de la persona:

“Se puede decir entonces que la norma de la moralidad muestra su ausencia de interés en relación a la dignidad de la persona como fin de la acción (autodeterminación). En cambio, no se puede admitir que la norma de la moralidad indique indiferencia al valor moral en sí mismo en cuanto objeto del querer. Al contrario (...): todo cuanto está comprendido en la realidad del imperativo, y precisamente del imperativo categórico, influye sobre la voluntad en el sentido en que *quiere firmemente el bien* y con igual firmeza *no quiere el mal*. La responsabilidad de ser bueno o malo en cuanto hombre, responsabilidad fundamental, es la responsabilidad moral. El carácter de esta responsabilidad, su dimensión subjetiva y objetiva, establece la norma de la moralidad e interviene en su determinación”¹⁵².

Algo que Wojtyła remarca y deja bien claro, es que la norma es *la verdad sobre el bien*, por lo que la norma ética ya asumida no es sino la objetivación y la concreción de la verdad sobre el bien, el bien ligado a una determinada acción de la persona, querido y realizado en ella. Que el bien deba ser querido y el mal evitado (*bonum est faciendum, malum est vitandum*), no es simplemente una intencionalidad ordinaria, es la misma razón de la persona en el orden axiológico.

“El deber como dinamismo provocado por la verdad sobre el bien verifica la profunda estructura de autoposición y de autodomínio y confirma la realidad más esencial de la persona en el hombre. El deber y, por su medio, la verdad sobre el bien detiene y pone en su puesto todo el dinamismo natural del sujeto, mientras, al mismo tiempo, le da una dinamicidad completamente nueva”¹⁵³.

Esta es la razón por la que Wojtyła define la norma ética como el *principio de ser un hombre bueno en cuanto hombre y del bien obrar*. Dicho principio señala el plano de la reducción de todo el mundo de las normas a la norma de la propia moralidad.

Concluyendo con este apartado, nos parece muy acertada la interpretación de Ferrer, según la cual el momento del deber es lo específico de la experiencia moral:

¹⁵² O.c., 254.

¹⁵³ O.c., 263.

“La experiencia del deber va ínsita en la experiencia del ‘yo actúo’ y del ‘yo actúo con los demás’, en tanto que ligadas una y otra a la verdad del querer propio (*simplex volitio* tomista), que se prolonga en acción, y a la verdad del bien que mediante este querer pongo por obra. Por tanto, no deriva el deber de un precepto abstracto, desvinculado de la experiencia vivida, sino del acto primero de querer, cuya verdad se descifra en su motivación por el bien de la persona radicado en la elección de uno u otro bien particular. Bajo este aspecto la ética wojtyliana se conduce como una metaética, atenta a entresacar los elementos últimos de la experiencia moral. Se trata ante todo de sentar los fueros de aquella experiencia en la que el hombre se hace bueno o malo en tanto que hombre, y no tanto de prescribir el modo debido de actuar, por más que se alcance a cumplir la primera tarea con ocasión de lo segundo. Conceptualmente tiene su pleno derecho la expresión ‘mi deber’, ya que no hay deber si no es para mí: los deberes particulares me los apropio en cada caso porque tengo ya apropiado como constitucionalmente ineliminable el deber, en tanto que constitutivo específico de la experiencia moral”¹⁵⁴.

Esta visión de la experiencia nos hace comprender que las categorías aristotélicas de acto y potencia no son las más adecuadas para exponer lo específicamente moral, ya que no se trata tanto de una actualización de lo que está potencialmente latente, sino que se trata más bien de hacerse uno a sí mismo moral a través de los actos correspondientes en un proceso dinámico cuya autoría le corresponde a la persona entera. Se trata así de que la realidad personal está constitutivamente transida por su dinamismo propio. “La experiencia en el orden antropológico lo es en su sentido más propio, derivada etimológicamente del verbo *πειρω*, atravesar, cruzar, como algo que se adquiere pasando por ella (algo semejante ocurre en alemán con la voz *Er-fahrung*, emparentada con el verbo *fahren*)”¹⁵⁵.

Nuestra tesis siguiendo a Wojtyła nos hace entender el deber como radicado antropológicamente en la experiencia, el deber no puede estar separado del ser, sino que el deber es el mismo ser del hombre, es *deber ser*, conocido en una experiencia con la que ineludiblemente cuentan todos los hombres tras un cierto estadio de su desarrollo¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Cfr. FERRER, U., *Acción, deber y donación, dos dimensiones éticas inseparables de la acción*, Dykinson, Madrid 2015. 124.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ Cfr. *Ibid.*

Después de haber visto las similitudes y discrepancias de Wojtyła con Kant y Scheler y haber dado unas pinceladas de su propuesta ética, vamos ahora a introducirnos en otro tema que va parejo con lo ya visto, se trata de cómo entienden el mandamiento del amor Kant, Scheler y Wojtyła y cómo en este marco Wojtyła explica lo que denomina la “norma personalista”. No olvidemos, que las continuas referencias a Kant y Scheler se deben al gran impacto que estos autores tuvieron en el pensamiento netamente tomista de Wojtyła, y más que considerarlos de un modo negativo, pensamos que tiene cierta admiración hacia ellos y su pensamiento, son como peldaños que le permiten subir más arriba y dar respuesta a los interrogantes que se le planteaban a través de la experiencia. Kant y Scheler sin duda alguna le son de gran ayuda a Wojtyła para ampliar su horizonte filosófico y adentrarse en otra forma de “mirar” al hombre, pero no satisfecho del todo con los resultados obtenidos sigue caminando en la búsqueda de la verdad, que haga mayor justicia al hombre y su experiencia moral. Esto dará lugar a su propio método filosófico que tendremos ocasión de estudiar ampliamente.

Como indicábamos, ahora vamos a seguir en el diálogo que se produce entre estos tres autores en la forma de entender el amor; no obstante, no abordaremos todo lo que entiende Wojtyła por amor-donación, esto lo dejaremos para la última una vez que estemos más preparados tras estudiar en la parte segunda la fundamentación antropológica de la persona y de la norma personalista, ya que sin dar estos pasos nos privaríamos de todo su sentido y fuerza argumentativa.

CAPÍTULO III: EL MANDAMIENTO DEL AMOR Y LA NORMA PERSONALISTA

3.1. La explicación kantiana

Comenzando con Kant, es en la *Crítica de la razón práctica* donde reflexiona acerca del mandamiento del amor cristiano. Llega incluso a plantearse si el amor a Dios y a los demás como inclinación puede ser exigido, es decir, si este mandato es fundamento de obligación moral para el hombre. Ya que, de ser así, si el amor se considera objeto de obligación incondicional, entonces solo cabe tratar a la persona como fin en sí mismo y nunca como mero medio.

En este sentido cabe plantearse un doble interrogante, por un lado, si el amor puede exigirse como obligación y, en segundo lugar, si puede convertirse el amor en un mandamiento, es decir, en fundamento de una moral al modo del imperativo categórico kantiano. Vamos a adentrarnos en estas cuestiones desde los propios textos de Kant.

Kant se plantea si tiene sentido una ley que nos ordene el amor (*Liebe*) a Dios o amor al prójimo, según la conocida frase del Evangelio:

“Maestro, ¿cuál es el mandamiento más grande en la ley? Y Jesús le dijo: ‘Amarás al Señor tu Dios de todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente. Este es el primero y el más importante. Y el segundo es semejante a este: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos depende toda la ley y los profetas’”¹⁵⁷.

Expliquemos de entrada que para Kant el amor es una inclinación (*Neigung*) sensible, por eso, lo denomina *pathologische Liebe*. Al ser considerada como “*pathologische*”, podemos decir que, para Kant, no es posible el mandamiento a Dios sobre todas las cosas, dicha imposibilidad la atribuye al hecho de que Dios no sea objeto de los sentidos ni de tendencia sensible¹⁵⁸.

Esta afirmación no implica que no se pueda ordenar un mandamiento de amor a Dios, sino más bien que es imposible amar a Dios como objeto ante el que podamos sentir alguna

¹⁵⁷ Mt 22, 36-40.

¹⁵⁸ Cfr. KANT, I., KpV, Ak, V. (La obra está traducida al español *Crítica de la razón práctica*, Trad. de GARCÍA MORENTE, M., Sígueme, Salamanca 1994. 107).

inclinación (amor patológico); por eso mismo llega a afirmar que amar a Dios resultaría imposible para el hombre (*unmöglich*)¹⁵⁹. No pasa igual en lo que se refiere al mandamiento del amor al prójimo, ya que de este sí es posible hacerle objeto de nuestra inclinación sensible, por lo que sí es posible amar al prójimo. No obstante, cabe preguntarse si ese amor puede en verdad ser realmente ordenado, ya que Kant cuestiona si efectivamente está en la facultad del hombre amar en el sentido de una inclinación sensible hacia el otro solamente por deber.

La duda puede ser despejada en la medida en que vemos la distinción que hace Kant dentro del concepto amor. Ya que, por un lado, habla de un concepto de amor práctico (*praktische Liebe*), según el cual podemos interpretar el mandamiento evangélico desde el punto de vista de la razón pura práctica. Este amor práctico consiste en hacer el bien por deber y solo por deber, aun cuando ninguna inclinación empuje a ello y hasta se oponga una hostilidad natural e invencible: “amar al prójimo quiere decir llevar *con gusto* todos los deberes con respecto a él”¹⁶⁰. Se aclara así que este amor se fundamenta en la voluntad del hombre y no en sus tendencias o inclinaciones. Por ello, esta es la única clase de amor que puede ser ordenado.

A nosotros nos parece que esta afirmación de Kant tiene sus deficiencias, ya que obligar por deber a amar al otro sin tener un Amor más grande (el saberse amado por Dios primeramente) y además tener que hacerlo con gusto cuando puede ser repulsivo (por ejemplo amar a un enemigo, o abrazar a un leproso -ejemplo de Francisco de Asís-) es pedirle demasiado al ser humano y obligarle a algo para lo que no siempre “se encuentra capacitado”. No obstante, conviene decir en defensa de Kant que este hace una aclaración diciendo que “el mandato que hace de esto una regla, no puede tampoco mandar que se *tenga* esa disposición de ánimo (*Gesinnung*) en acciones conforme al deber, sino solo que se *tienda* hacia ella”¹⁶¹.

La cuestión, siguiendo con nuestra crítica, estriba en hasta dónde llega esa “tendencia”; es decir, hasta dónde está implicada mi voluntad en esta tendencia y hasta dónde es posible ejecutarlo. Un ejemplo desde la experiencia personal sería el decirle a Kant qué se le puede pedir a una persona que nunca ha sido amada (como el caso que contábamos al inicio de la

¹⁵⁹ Cfr. Ibid.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Ibid.

investigación), a una persona que ha sido incluso abandonada siendo un bebé por su propia madre, cómo se le puede exigir que tienda a algo que nunca ha experimentado. ¿Cabe dicha posibilidad desde este amor práctico?

En este punto, se nos presenta una especie de aporía: por una parte, según Kant, deber hacer algo por inclinación –en este caso, por amor– sería algo contradictorio en sí mismo, ya que efectuar algo por amor patológico implicaría hacerlo con gusto. No obstante, por otra parte, hacer algo con gusto no comporta ningún deber para la conciencia, entre otras cosas, porque el incumplimiento de un mandato de amor no conlleva ningún castigo, como afirma Kant: La conciencia moral (*Gewissen*) castiga solo cuando ha precedido la infracción de la obligación; se declara inútil en lo que a la infracción de deberes de amor respecta¹⁶².

Por esto la conciencia de hacer algo con gusto no necesita de ningún mandato, porque no puede traer consigo ninguna coacción. Sin embargo, el mandamiento del Evangelio ordena amar por inclinación al prójimo. Lo cual implica que el mandamiento del amor ordena tener una determinada disposición de ánimo para con Dios y para con los hombres, que de por sí no es posible para el hombre. A esto se añade otra cuestión difícil de resolver: si cumplimos el mandamiento no por gusto, sino por deber, incluso aunque ese deber fuese contra nuestras inclinaciones, estaríamos también incumpliendo el contenido de lo que se nos ordena, a saber: la disposición moral de realizar con gusto los mandatos de Dios, y amar los deberes para con el prójimo.

Para salvar esta dificultad, Kant interpreta que el mandamiento evangélico no ordena que tengamos de facto la disposición de ánimo ordenada, sino más bien que tendamos a dicha disposición¹⁶³, la cual, por otra parte, constituye un ideal de santidad inalcanzable para toda criatura. El proceso de tendencia a dicha disposición es infinito, por lo que esta disposición de ánimo que la ley moral evangélica nos ordena no puede ser alcanzada por ningún hombre, básicamente, como expone muy bien Juan Pablo Martínez por dos razones:

¹⁶² Cfr. KANT, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, Traducción de José G. Santos Herceg, Sígueme, Salamanca 2004. 30. Kant entiende por conciencia moral una consciencia que es de por sí un deber. Esta no juzgaría propiamente acerca de la responsabilidad, la legalidad o la moralidad de los actos, sino más bien acerca de la clase de asentimiento que damos a las máximas por las que hacemos dichos actos (Cfr. PALACIOS, J. M., “La interpretación kantiana de la conciencia moral”, *Homenaje a Alfonso Candau*, Valladolid 1988. 296-297).

¹⁶³ Cfr. KANT, I., o.c., 107.

La primera proviene de que el hombre es criatura y por tanto pertenece a la naturaleza su estado de satisfacción global y por ello también su felicidad (Glückseligkeit):

“no se da con independencia de la satisfacción de sus deseos e inclinaciones. Estos deseos e inclinaciones tienen su fundamento en la causalidad de la naturaleza, y por ello no coinciden siempre con la ley moral, que cuenta con su propia causalidad, es independiente de la naturaleza, a saber: la causalidad de la libertad. Por eso, como los deseos e inclinaciones no concuerdan con la ley moral, la relación entre ambas a la hora de que el sujeto establezca la intención de sus máximas ha de estar basada en la constricción moral y en el respeto a la ley”¹⁶⁴.

En segundo lugar, en relación a la ley se requiere la conciencia del deber, aun cuando vaya en detrimento de las propias inclinaciones, ya que de otra manera el amor con gusto hacia el deber no lleva en sí el cumplimiento del deber, más bien lo opuesto:

“la conciencia gustosa del deber conllevaría la desaparición de toda virtud verdadera. Bien es cierto que el sujeto puede tender a esa disposición de ánimo que le lleve a hacerse digno de cumplir con gusto los deberes morales. Pero la consecución de dicha disposición ha de verse más como una esperanza (un progreso ad infinitum) que como algo alcanzable o exigible por el sujeto en la vida presente”¹⁶⁵.

En conclusión, la pregunta de la cual partíamos (¿puede el amor convertirse en objeto de obligación?) es respondida de forma negativa por Kant, si entendemos este amor solo como amor patológico, sensible. Cabría hablar pues de un amor práctico, “pero este se basaría en el puro respeto a la ley, en el hacer el deber por deber con la esperanza de que al final el sujeto se haga digno de que en él coincidan la satisfacción global de sus inclinaciones y el cumplimiento del deber”¹⁶⁶. Nosotros pensamos que esta idea es demasiado utópica y muy alejada de la realidad experiencial del hombre. El amor es posible, e incluso se puede ordenar; ahora bien, para que esto sea así, primero se ha debido recibir el amor, se ha “necesitado” tener experiencia de este y esto es inconcebible para Kant.

¹⁶⁴ MARTÍNEZ, J. P., “La interpretación del mandamiento del amor en la ética kantiana”, <http://metyper.com/la-interpretacion-del-mandamiento-del-amor-en-la-etica-kantiana/>

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Ibid.

3.1.1. El amor, ¿fundamento de una moral?

Desde la hermenéutica kantiana, muy alejada de nuestra tesis, es evidente que no se puede fundar una moral desde el amor, menos aún si este es entendido como la capacidad del sujeto de ser afectado por la realidad en su sensibilidad. Como vimos con anterioridad Kant sospecha de todos los datos sensibles (a excepción del respeto con algunos matices), valga decir aquí que nada tiene que ver esta concepción con el método de Wojtyła, que parte siempre de la experiencia y retorna a la experiencia, siendo esta siempre fuente de conocimiento (explicaremos todo ello en la parte segunda de la tesis, de momento solo lo dejamos señalado).

Kant, sin embargo, parte de la voluntad que es razón práctica y que por ello cuenta con una causalidad, principios, conceptos e ideas -de modo especial la idea de la ley moral- que en ningún caso provienen de la experiencia sino de la razón pura práctica¹⁶⁷ quedando los sentidos subordinados a los conceptos y principios de la razón pura práctica.

Esto supone que realizar algo gustosamente o por amor (*pathologische Liebe*) no debe ser considerado fundamento objetivo de la moralidad ya que, consecuentemente, esa acción “moral”, el realizar algo gustosamente no posee ningún valor interno y por ende tampoco valor moral. Por tanto, para Kant es imposible fundamentar la moral en la experiencia del amor. Para él, dicho fundamento se descubre solo en la conciencia de una ley que él formula de la siguiente manera: “obra solo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal”¹⁶⁸.

Como veremos, Wojtyła se aleja de este planteamiento, ya que para él desde la experiencia del amor se descubre una ley, un deber, una obligación de actuar buscando siempre el bien de la persona. Dicha experiencia es inconcebible en Kant, pues para este es la *ley universal* la que se convierte con el hecho (*Faktum*) de la razón en su uso práctico.

Es por lo que Kant establece desde esta ley, de la cual el hombre tiene conciencia, el nuevo fundamento (*Grund*) para la elaboración de una moral estrictamente racional. En Kant, el fundamento de la moral tampoco es la conciencia de la libertad, ya que no se tiene experiencia directa de ella, al ser algo nouménico y no fenoménico; sin embargo, el hombre se sabe libre porque puede autodeterminarse según el imperativo categórico, el cual muestra

¹⁶⁷ Cfr. Ibid.

¹⁶⁸ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o.c., 55ss.

la libertad¹⁶⁹. Es, por tanto, desde la conciencia de la ley formulada en el imperativo categórico como se puede explicitar tanto la autonomía moral como la libertad. De este modo, a partir del imperativo categórico el hombre puede entenderse como miembro perteneciente a un reino de fines, en un mundo inteligible, capaz de auto-legislación universal¹⁷⁰.

Digamos que, para Kant, la conciencia del deber le lleva a entender al sujeto como capaz de una causalidad propia, independiente de la causalidad de la naturaleza. Dicha capacidad indica que el hombre es el responsable de sus acciones y, de este modo, es imposible atribuir la bondad o maldad de sus acciones a causas extrínsecas a su propio querer. En otros términos, para Kant el hombre de por sí es capaz de la legislación universal exigida por la ley moral; así, Kant fundamenta la moral sin tener en cuenta la experiencia subjetiva del hombre (inclinaciones o tendencias). Por ello, incidimos nuevamente, el amor como sentimiento “patológico” no puede constituirse ni en criterio ni en principio de lo que es específicamente moral en el planteamiento kantiano.

Por tanto, ante la pregunta de si la interpretación del amor en Kant es la más adecuada a la hora de interpretar el texto evangélico, cabe argüir que un amor sin amplitud de sentido no puede aportar al hombre un *deber ser*, ya que el deber ser implica una visión de la realidad que lleva al ser humano más allá de una consideración subjetivista o particularista de las cosas. Por esta razón, para Kant es inconcebible que el amor, entendido meramente como dato sensible, se convierta en el fundamento de una moral para el hombre, menos aún puede ser considerado este amor como criterio de la moralidad.

“De acuerdo con la interpretación kantiana, este amor que ordena el Evangelio no puede basarse en mi inclinación de amar al otro por las razones aducidas. Por lo tanto, la interpretación del mandamiento del amor como la ordenación de un sentimiento consciente, sujeto a la arbitrariedad de cada uno, no es ni puede ser el verdadero sentido del amor que es ordenado en el Evangelio, como bien percibe el regiomontano. En este sentido, Kant interpreta correctamente el mandato evangélico: El amor que se ordena no es amor sensible”¹⁷¹.

¹⁶⁹ Cfr. Ibid.

¹⁷⁰ De ahí la explicación de la tercera formulación del imperativo categórico que aparece como vimos en su obra *Fundamentación metafísica de las costumbres*, la cual hacía referencia a no tratar a nadie como *mero medio* sino como fin sí mismo.

¹⁷¹ MARTÍNEZ, J. P., “La interpretación del mandamiento del amor en la ética kantiana”, o.c.

Concluyendo podemos decir que ciertamente el imperativo categórico ayuda a evitar la instrumentalización medial de la persona, nos ordena no usarla nunca como mero medio u objeto para otros fines o intereses, sin embargo, al mismo tiempo, este imperativo no deja que se muestre la auténtica trascendencia del otro, que parece oponerse a lo que Kant denomina *objeto de querer universal*.

Vamos ahora a ver una superación de este planteamiento kantiano sobre el amor en Max Scheler desde su ética de los valores. Veremos que el planteamiento es totalmente distinto, sin embargo, ni Kant ni Scheler, convencerán del todo a Wojtyła.

3.2. El ordo amoris scheleriano

Para comenzar con este apartado, digamos que hay en el cosmos una tendencia básica hacia el orden y la unidad. Fue Agustín de Hipona, antes que Max Scheler, quien condensó todo esto en una expresión inigualable: “Ordo amoris”. De esta expresión se deduce que todo el mundo es un ámbito que viene del amor y está orientado al amor, así lo expresa muy acertadamente López Quintás en el siguiente texto:

“La vida del hombre está ordenada dinámicamente hacia el *ideal de la unidad*, que es ideal de amor mutuo, comprometido en la creación de formas de unidad estables y fecundas. Al orientar la vida hacia este ideal, ama lo que es amable, repudia lo que es desechable. De este modo, ama ordenadamente, conforme a lo que su razón le dicta que es su vocación y su destino, es decir: la *verdad* de su vida, su *autenticidad*. La verdad es la manifestación de la realidad, de esa realidad constituida por interrelaciones. Esta verdad no es ni objetiva ni *subjetiva*, sino *relacional*, propia del sujeto y del objeto *vistos en relación*”¹⁷².

En la obra de Max Scheler *Ordo amoris*¹⁷³ lo primero que hace notar es la doble significación de este. Por un lado, una significación normativa y por otro, otra meramente descriptiva. Se habla de normativa, no por ser un conjunto de normas, sino porque el ordo amoris es solo norma objetiva cuando tras ser conocido se encuentra referido al querer del

¹⁷² LÓPEZ QUINTAS, A., “El ‘ordo amoris’ y la cultura del corazón”, Universidad Complutense de Madrid., <http://es.catholic.net/op/articulos/29712/el-ordo-amoris-y-la-cultura-del-corazn.html>

¹⁷³ Cabe indicar que Wojtyła no utilizará esta expresión, la más parecida que tendrá y con la que aludirá a la misma realidad es la de “ethos”.

hombre y ofrecido a su voluntad. En cambio, por otro lado, decimos que el *ordo amoris* es descriptivo:

“porque es el medio de hallar tras los embrollados hechos de las acciones humanas moralmente relevantes, de los fenómenos de expresión, de las voliciones, costumbres, usos y obras espirituales, la sencilla *estructura* de los fines más elementales que se propone, al actuar, el núcleo de una persona, la fórmula moral fundamental según la cual existe y vive moralmente ese objeto”¹⁷⁴.

Una idea clave de Scheler es la de que todo cuanto podemos conocer de moralmente valioso en un hombre o en un grupo tiene que reducirse a una forma especial de organización de sus actos de amor y de odio, también de sus capacidades de amar y de odiar, al *ordo amoris* que los rige y se expresa en todos sus movimientos. Según Sánchez-Migallón, parece poder afirmarse que la persona es, en esencia, su *ordo amoris*, este es su principio de individuación, es decir lo que la identifica y lo que identifica sus actos como suyos. En este sentido explica acertadamente Sánchez-Migallón que el *ordo amoris*:

“no se debe entender solo como orden únicamente de los actos de amor, sino como orden que dirige, desde esas preferencias y amores, todos los otros actos de la persona. Es decir, si la persona es para Scheler la unidad estructurada de sus actos, y esta se halla guiada y vertebrada por los actos de amor en la forma de direcciones de valor, resulta efectivamente razonable inclinarse a juzgar que la persona es un *ordo amoris*, su *ordo amoris*”¹⁷⁵.

Por ello, “*quien posee el ordo amoris de un hombre posee al hombre*”¹⁷⁶, así es como comienza Scheler el capítulo uno de su obra, en concreto, es el primer capítulo donde explica el mundo circundante, el destino, la “determinación individual” y el *ordo amoris*. Dicha sentencia tiene un significado no solo fenomenológico y descriptivo sino también ontológico¹⁷⁷. Para Scheler poseer el *ordo amoris* de otro es como poseer algo parecido a la fórmula cristalina para el cristal:

¹⁷⁴ SCHELER, M., *Ordo Amoris*, Caparrós, Madrid 1996. 23.

¹⁷⁵ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Eunsa, Navarra 2006. 146.

¹⁷⁶ SCHELER, M., *Ordo Amoris*, o.c., 27.

¹⁷⁷ Cfr. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., o.c., 146. “Según Frings, hacerse cargo del significado ontológico del *ordo amoris* contribuye a comprender que no solo la persona, sino también su mundo -su estructura correlativa intencional- está regido ontológicamente por las líneas fundamentales de su amor (...). Este enfoque ilumina, a su vez, la tesis según la cual en cada acto plenamente concreto se halla la persona íntegra” (ibid).

“Ve ante sí, por detrás de toda la diversidad y complicación empírica, las sencillas líneas fundamentales de su *ánimo*, que con más razón que el conocimiento y la voluntad, merecen llamarse ‘núcleo del hombre’ como ser espiritual. Posee en un esquema espiritual la fuente originaria de donde emana radicalmente todo cuanto sale de este hombre; más aún, lo que radicalmente determina su *entorno moral* en el espacio, su *destino* en el tiempo, esto es, la totalidad de las cosas posibles que a él y *solamente a él* pueden acontecerle”¹⁷⁸.

Explica Scheler que también las cosas-bienes a través de las que el hombre conduce su vida, las cosas prácticas, sus resistencias al querer y al hacer con que tropieza su voluntad, se hallan penetradas del mecanismo selectivo especial de su *ordo amoris*, vigilado al mismo tiempo por él. No se trata de ejecutar a la vez actos de todas las clases, sino de que justo en *cada acto se manifiesta la estructura fundada en el amor*, de todos ellos. Por esto, para Scheler el cómo alguien conoce, juzga, razona, quiere, actúa o se expresa, *depende de cómo ama*, reflejando asimismo en todo ello su modo de amar¹⁷⁹.

Digamos que Scheler entiende el *ordo amoris* como el factor individualizador del hombre que delinea tanto el mundo circundante que lleva siempre consigo como el destino temporal con sus conexiones de sentido invariables. Habla de invariable porque: “así como no varía la estructura del mundo circundante con los cambios que de hecho sufre dicho mundo, así tampoco varía la estructura del destino del hombre al variar las cosas nuevas que vive, quiere, hace y crea en su futuro (...). *Destino y mundo circundante* reposan sobre los *mismos* factores del *ordo amoris del hombre*”¹⁸⁰, distinguiéndose éstos por la dimensión temporal del uno y la espacial del otro.

A continuación, en relación con el destino¹⁸¹ y con el medio, analiza lo que llama “determinación (Bestimmung) individual”, la cual expresa el lugar que pertenece al sujeto

¹⁷⁸ SCHELER, M., *Ordo Amoris*, o.c., 28.

¹⁷⁹ Cfr. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., o.c., 147.

¹⁸⁰ SCHELER, M., *Ordo Amoris*, o.c., 29.

¹⁸¹ El cual viene a ser como “*la unidad de un sentido que lo anima todo*”. Lo característico de este es reflejar aquello que precisamente constituye el núcleo de la persona. Sería como la conciencia entre el mundo y el hombre, una conciencia independiente del querer, de la intención, de los deseos y también de los acontecimientos objetivos reales y “*hasta de la unión y acción recíproca de ambas cosas, viene a ser como ‘la unidad de un sentido que lo anima todo’, lo característico de este es reflejar aquello que precisamente constituye el núcleo de la persona. Sería como la conciencia entre el mundo y el hombre, una conciencia independiente del querer, de la intención, de los deseos y también de los acontecimientos objetivos reales y hasta de la unión y acción recíproca de ambas cosas*” (o.c., 31).

del que hablemos “en el plan de salvación del mundo”. La determinación individual es una “*entidad valorativa, de suyo intemporal, bajo la forma de personalidad*”¹⁸².

Tras un análisis más pormenorizado de la determinación individual pasa Scheler a un segundo capítulo, en el que se centra en la forma del *recto ordo amoris* y en la manera como se apodera de él el espíritu humano y cómo aquél se refiere a este de un modo correlativo. Este punto es el tema central de Scheler en esta obra y conviene tenerlo en cuenta para entender luego lo que de él tomará Wojtyła.

Scheler es consciente de que una nota esencial del amor es “la tendencia, o según los casos, el acto que trata de conducir cada cosa hacia la perfección de valor que le es peculiar”¹⁸³. Y es aquí donde aparece el amor a Dios: “Todo amor es un amor hacia Dios, un amor todavía incompleto, frecuentemente latente o encaprichado, que al mismo tiempo precipita por sus caminos las cosas hacia Dios”¹⁸⁴. Cabe completar esta afirmación con otro texto de Scheler en *Esencia y formas de la simpatía*:

“La suprema forma del amor a Dios no es amor ‘a Dios’ como el todo- bondad, es decir, a una cosa, sino la *coejecución* de su amor al mundo (*amare mundum in Deo*) y a sí mismo (*amare Deum in Deo*), es decir, lo que los escolásticos, los místicos y ya antes san Agustín llamaban ‘*amare in Deo*’. (...) Por esta razón, solo hay una manera fundamental de conducirse moralmente entre los ‘buenos’: el seguir el ejemplo, *imitando y compartiendo el amor (Gefolgschaft durch Nachfolge und durch Mitlieben)*”¹⁸⁵.

En esta misma obra, Scheler dedica un apartado a desarrollar la relación entre el amor y la persona, afirmando que el *amor al valor de la persona es el amor moral en sentido estricto*. Lo cual le conduce a afirmar sobre el amor moralmente valioso que:

“es aquel que no fija sus ojos amorosos en la persona porque esta tenga tales o cuales cualidades y ejercite tales o cuales actividades, porque tenga estas o aquellas ‘dotes’, sea ‘bella’, tenga virtudes, sino aquel amor que hace entrar estas cualidades, actividades, dotes, en su objeto, porque pertenecen a esta *persona individual*. Él solo

¹⁸² O.c., 37.

¹⁸³ O.c., 43.

¹⁸⁴ O.c., 44.

¹⁸⁵ SCHELER, M., *Esencia y forma de la simpatía*, Sígueme, Salamanca 2005. 229.

es también amor ‘*absoluto*’, por lo mismo que no es dependiente del posible cambio de estas cualidades y actividades”¹⁸⁶.

Es así como la persona solo nos es dada en y por el amor, es decir, también su valor como individuo nos es dado solo en el curso de este acto. En este sentido, la objetividad como objeto de amor es el único lugar donde la persona existe, aunque afirma seguidamente que nunca se puede tomar a la persona como “objeto”. Nunca es posible objetivar personas, ya que la “persona es la sustancia unitaria de todos los actos que lleva a cabo un ser, sustancia¹⁸⁷ ignota, que jamás puede darse en el ‘saber’, sino que es vivida individualmente (...). Esto es también válido para cada cual respecto de sí mismo. La persona solo puede sernos dada ‘*coejecutando*’ sus actos”¹⁸⁸. Más adelante y de un modo bastante gráfico dirá que “siempre que ‘objetivamos’ en algún modo a un ser humano, se nos escurre su persona de la mano y solo queda su mera cáscara”¹⁸⁹.

En la misma línea e indagando más, Scheler afirma que el amor solo existe donde al valor dado ya en él “como real” se añade aún el *movimiento*, es decir, la intención hacia valores “más altos” todavía posibles de lo que son aquellos que ya existen y están dados, pero que aún no están dados como cualidades positivas¹⁹⁰. Esta idea de Scheler de los “valores más altos” nos viene a indicar que una persona se entiende a sí misma cuando se siente amada; en este sentido, desde la filosofía de la cultura¹⁹¹ se afirma la importancia de la autoestima en los grupos minoritarios, y cómo esta autoestima viene condicionada por la estima que se percibe a nivel individual. Este dato sociológico nos hace ver lo necesario que es el amor para que la persona pueda amar a la vez. La persona, antes que amante es amada.

*“El amor es el movimiento en el que todo objeto concretamente individual que porta valores llega a los valores más altos posibles para él con arreglo a su determinación ideal; o en el que alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es peculiar. Odio es el movimiento opuesto”*¹⁹².

¹⁸⁶ O.c., 231.

¹⁸⁷ Obviamente no entiende aquí sustancia en el sentido aristotélico, sino como la unidad, la raíz, el núcleo profundo que da unidad a todo.

¹⁸⁸ O.c., 232.

¹⁸⁹ O.c., 233.

¹⁹⁰ Cfr. O.c., 217.

¹⁹¹ Cfr. TAYLOR, CH., “La política del reconocimiento”, *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona 1997. 293ss.

¹⁹² O.c., 226.

A continuación, Scheler aportará algo que es decisivo para el mundo de las emociones, y que luego podremos desarrollar más adelante en relación al corazón y sus razones, sostiene que este antes que “ens cogitans” o que “ens volens” es un “ens amans”. Una influencia de esta tesis la encontramos en Wojtyła en el primer texto que escribió como Juan Pablo II, en la carta encíclica *Redemptor hominis*, en el que escribe: “El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente”¹⁹³. Es clara la influencia scheleriana en este texto, donde Wojtyła se acerca al amor desde una perspectiva más fenomenológica.

Siguiendo con Scheler indiquemos que dada la estructura esencial del hombre solo le es accesible una parte de todas las cosas que pueden ser amadas y cuyas esencias definen a priori los bienes efectivos que se encuentran al alcance de su capacidad aprehensiva. Dicha parte se encuentra determinada por las distintas modalidades y cualidades de valor que cada hombre puede captar en general y por ende también en las cosas particulares. Aclara en este punto Scheler que “no son las cosas que le son cognoscibles las que determinan y circunscriben su mundo de valores, sino que es *el mundo de sus valores esenciales* lo que determina y circunscribe el ser cognoscible como una isla en medio del océano del ser”¹⁹⁴.

Scheler deja claro que el amor ama y que ve en el amar algo más que aquello que posee y tiene en sus manos. Es el amor personal el que desarrolla la persona en la dirección de su peculiar idealidad y perfección hasta el infinito. Desde aquí da un paso más haciendo ver que un amor esencialmente infinito exige para su satisfacción un vínculo infinito. Por lo que el objeto de la idea de Dios “sirve ya de fundamento al concepto de un *ordo amoris* gracias a este carácter esencial de todo amor. ‘Inquieto está nuestro corazón hasta que no descance en ti’. Dios y solo Dios puede ser la cúspide de esta arquitectura gradual y piramidal del reino de lo amable; y al mismo tiempo fuente y fin de todo él”¹⁹⁵.

En este sentido Scheler, a nuestro juicio, ha superado la visión kantiana en la que el amor a Dios era “imposible” haciendo ver que ciertamente solo Dios es la cúspide, la fuente y el fin del amor del hombre. Desde aquí podemos resolver varios interrogantes que se nos

¹⁹³ JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, n° 10. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.

¹⁹⁴ SCHELER, M., *Ordo Amoris*, o.c., 46.

¹⁹⁵ O.c., 51.

planteaban con antelación (¿cómo puede amar alguien que nunca ha sido amado por nadie?) y en los que Kant nos dejaba en un callejón sin salida.

3.2.1. El corazón humano

Como sabemos, Scheler sigue la línea agustiniana y pascaliana, en su pensamiento. En el filósofo Pascal encontramos una afirmación de la que se hará eco Scheler y que analizará tras las críticas posteriores que dicha afirmación tuvo, a saber: “el corazón tiene razones que la razón no conoce”¹⁹⁶. Retomando el debate que se inició en la antigua Grecia entre la oposición de la inteligencia y el mundo de las pasiones, Scheler dice que lo que se conoce como “corazón humano” (ánimo), no es un caos de ciegos estados sentimentales que se asocian y se disocian conforme a unas reglas causales con otros datos psíquicos. Al contrario, afirma que es un “microcosmos del mundo de los valores”. Por lo que el corazón tiene sus propias razones, aunque no son razones abstractas:

“sobre las cuales ha decidido ya previamente el entendimiento y que, por tanto, serían no razones, esto es, determinaciones objetivas, ‘necesidades’ estrictas, sino tan solo las llamadas razones, en el sentido de motivos, deseos. En la frase de Pascal el acento se halla en el ‘sus’ y en las ‘razones’. El corazón tiene sus razones, *‘las suyas’*, de las cuales el entendimiento nada sabe y nada puede saber; y tiene *‘razones’*, es decir, evidencias objetivas sobre hechos para los cuales el entendimiento es ciego, tan ciego como lo es el ciego para los colores y el sordo para los sonidos”¹⁹⁷.

La afirmación de Pascal expresa en opinión de Scheler una evidencia de una profunda significación: la existencia de “un orden del corazón, una lógica del corazón, una matemática del corazón, tan rigurosa, tan objetiva, tan absoluta e inquebrantable como las proposiciones de la lógica deductiva”¹⁹⁸. Es decir, lo que se entiende por “corazón” no es, como algunos han entendido a lo largo de la historia del pensamiento, la sede de confusos estados, arrebatos o fuerzas que empujan al hombre causalmente de un lado a otro. Sino que, por el contrario, es un conjunto de actos dirigidos, de funciones que poseen en sí una ley independiente de la organización psicológica y física del ser humano.

¹⁹⁶ BLAISE, P., “Pensamiento nº 477”, *Pensamientos*, Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid 1981.

¹⁹⁷ SCHELER, M., *Ordo Amoris*, o.c., 55.

¹⁹⁸ O.c., 56.

Tras hacer una crítica a la mala interpretación que ha tenido todo lo que hace referencia al “corazón”, Scheler llega a afirmar que:

“Una filosofía que desconoce de tal modo y niega *a priori* la pretensión de trascendencia que poseen todos los actos no lógicos, o que la restringen a aquellos actos no pensantes de conocimiento intuitivo que en el dominio de la teoría y de la ciencia suministran el material para el pensamiento; una filosofía tal se ha condenado ya a sí misma a una absoluta ceguera para toda la múltiple riqueza de conexiones objetivas distintas de las accesibles por actos intelectuales del espíritu; se asemeja tal filosofía a un hombre con ojos sanos que los cerrara para no percibir los colores sino por medio del oído o del olfato”¹⁹⁹.

En otra obra suya, *Amor y conocimiento*, Scheler comienza, y aquí enlazamos con el punto siguiente, haciendo suya una idea fundamental de Goethe: “No se conoce sino lo que se ama, y cuanto más profundo y cabal quiera ser el conocimiento, más fuerte, vigoroso y vivo debe ser el amor, incluso la pasión”²⁰⁰. Esta relación de amor-conocimiento nos parece muy adecuada en nuestra línea de investigación, ya que aun haciéndole algunas precisiones (también se conoce lo que no se ama) nos parece que entronca con la dignidad personal y la vocación donal de todo ser humano.

3.2.2. Los actos de odiar y de amar

Un tema al que Scheler da gran importancia en su obra es a la relación entre los actos de odiar y de amar. Para empezar, dirá que el acto de odiar siempre es opuesto al del amor. Además, indica que por muy ricos y diversos que sean los motivos en que se funda el odio o la desvalorización, hay, no obstante, una ley en todo odiar: “*todo acto de odio se halla fundado en un acto de amor sin el cual carecería de aquel sentido*”²⁰¹. Igualmente hace notar que el amor y el odio tienen de común el momento de un fuerte interés por los objetos de valor, por ello, todo interesarse es (mientras no haya otros intereses) primariamente un interesarse positivo o un amar.

¹⁹⁹ O.c., 63.

²⁰⁰ SCHELER, M., *Amor y conocimiento y otros escritos*, Palabra, Madrid 2010. 11. En relación a la pasión también hace suya una cita de Bossuet afirmando: “*Borrad el amor, y no quedará pasión ninguna; poned amor, y haréis que nazcan todas*” (SCHELER, M., *Ordo Amoris*, o.c., 77).

²⁰¹ SCHELER, M., *Ordo Amoris*, o.c., 66.

Aclara el autor que la primacía del amor sobre el odio, y la negación del origen independiente de ambos actos emocionales, ha sido con frecuencia falsamente interpretada y fundamentada:

“Por ejemplo, no se quiere decir que todo objeto que odiamos haya tenido que ser previamente amado, y que, por tanto, el odio sea siempre un amor vuelto del revés (...). Pero se cumple siempre la ley según la cual el contenido positivo de valor, respecto del cual es este hombre soporte de un valor contrario, tiene que haber constituido el contenido de un acto de amor, si ha de ser posible el correspondiente acto de odio”²⁰².

De este modo, tiene sentido la cita que hace suya de Bossuet, para quien el odio que se experimenta hacia cualquier cosa procede solo del amor que se siente por otra, por ejemplo, se odia la enfermedad porque se ama la salud. Desde esta óptica, el odio reposa sobre la “desilusión” de la realización o no de un valor que intencionalmente se lleva ya en el espíritu.

Adentrándose más en la relación entre amor y odio, afirma Scheler que son comportamientos emocionales opuestos, por lo que no es posible amar y odiar lo mismo en un mismo acto respecto del mismo valor, pero, no obstante, no son modos de comportamiento de raíz independiente. El corazón humano “*está primariamente hecho para amar, no para odiar. El odio es tan solo una reacción contra alguna forma de amor falso*”²⁰³.

El odio es de esta forma una “*rebelión de nuestro corazón y de nuestro espíritu contra la vulneración del ordo amoris*”²⁰⁴. El hombre no puede odiar sin que lo odiado ocupe el lugar dejado por el soporte de algo que generalmente se estima como disvalor, es decir, no puede odiar sin que un bien de rango inferior ocupe el lugar de uno de rango superior o recíprocamente.

Por otro lado, casi concluyendo, afirma que nunca se pueden reducir el amor y el odio a sentimientos de estado por oposición a los objetos representados o pensados: “Antes bien el transcurso de estos sentimientos se halla total y absolutamente condicionado por la

²⁰² O.c., 67.

²⁰³ O.c., 69.

²⁰⁴ O.c., 70.

dirección, el fin y los valores del amor y del odio del mundo de objetos que se nos da en ellos”²⁰⁵.

Digamos que lo que constituye la más inmediata fuente de los sentimientos de estado son, ante todo, la armonía y la lucha de los deseos en la dirección del amor o del odio. Es verdad que los sentimientos no son actos de tendencia, pero hay que decir que reposan sobre las relaciones variables entre ellos teleológicamente dirigidas hacia lo amado y lo odiado²⁰⁶.

De esta relación scheleriana: amor-odio, Wojtyła enfatiza que el amor garantiza el crecimiento de los valores y su riqueza, mientras que el odio es lo que determina su empobrecimiento, su disminución o contracción. El amor eleva los valores hacia lo alto, en cambio, el odio los baja hacia el fondo, los aniquila. Por lo que la jerarquía de los valores, su “superioridad” o “inferioridad” queda estrechamente vinculada con el culmen del odio o del amor como realidades interiores y fundamentales en toda persona humana²⁰⁷.

Resaltamos, para finalizar este apartado, que todas estas realidades para Scheler son esencialmente emocionales, ya que *la voluntad no interviene en la experiencia del amor y del odio*, se mantiene al margen²⁰⁸. Por lo que el amor, lejos de ser un ejercicio del bien, se muestra como la manifestación de los valores buenos, positivos, superiores en su grado máximo, al igual que el odio lo hace a la inversa. Traemos aquí una cita de Wojtyła sobre Scheler que nos parece muy aclaratoria:

“Amor y odio son, por consiguiente, *la fuente fundamental del conocimiento de los valores, de su experiencia cognitiva* y, ante todo, si entendemos correctamente a Scheler, el ‘principio’ específico del *proceder emocional del sujeto en el mundo de los valores*, con una clara dirección de proceder ‘hacia las alturas’ gracias al amor y ‘hacia

²⁰⁵ O.c., 73.

²⁰⁶ Cfr. *ibid.* Termina esta parte de *Ordo amoris* afirmando que no solo los sentimientos de estado, sino que también los afectos y las pasiones están regidos por el amor y por el odio, aunque no pertenezcan al género de los sentimientos de estado. El afecto (al que no le da mucha importancia) es preponderantemente un acontecimiento que pertenece a la esfera del yo corporal, mientras que la pasión tiene su punto de partida en el centro vital profundo del alma (Cfr. *ibid.*).

²⁰⁷ Cfr. WOJTYŁA, K., “El acto intencional y el acto humano. Acto y experiencia”: *El hombre y su destino*, o.c. 160.

²⁰⁸ No compartimos esta visión de Scheler, ya que la voluntad sí interviene en la experiencia de amar, ya que yo decido amar en el sentido de entregarme a la otra persona. Y este amor consentido está por encima del puro emotivismo y sentimentalismo que a veces se aleja del amor verdadero. De igual modo, desde esta concepción también en el odiar interviene la voluntad y eso hace que la persona sea responsable de sus actos de amor y odiar. Puedo odiar más a una persona que me ha hecho un daño o dejar de odiarla, al margen de los sentimientos que tenga. Viene bien aquí aquella sentencia según la cual no es lo mismo “sentir que consentir”, pues bien, pensamos que es en el consentir donde verdaderamente podemos comprobar el amor o no de una persona.

lo ínfimo' por el odio. Toda experiencia de un valor hunde sus raíces sobre este terreno (...), y al fin también la percepción del valor de 'bien' y 'mal': la experiencia de los valores morales"²⁰⁹.

3.2.3. Wojtyła y sus estudios sobre el amor en Scheler

Como venimos diciendo Scheler fue un gran descubrimiento para Wojtyła, tanto que quiso sumergirse por completo en su pensamiento y hacer su tesis de habilitación sobre la ética en Scheler (y sobre si hay posibilidad de fundar una ética cristiana sobre los presupuestos schelerianos). Por medio de él se adentró en el mundo de la fenomenología, lo cual le abrió muchos horizontes a su visión fundamentalmente tomista de la realidad y de la persona. Son muchas las veces en las que podemos ver esta influencia en Wojtyła con respecto al amor, un texto clave es el que citábamos más arriba, de *Redemptor hominis*. Sin embargo, Wojtyła también critica en muchas ocasiones a Scheler, ya que no cree viable la posibilidad de fundamentar una ética en el conocimiento de los valores, en el conocimiento afectivo.

Como vimos en el capítulo segundo, en el planteamiento de Scheler los valores constituyen un a priori radicalmente distinto del kantiano, ya que este último excluía todo elemento objetivo, todo elemento exterior a la razón, mientras que para Scheler tiene ahí precisamente su fundamento. Los valores forman parte de la realidad objetiva, aunque permanecen "escondidos" en ella hasta que son puestos de manifiesto por una adecuada experiencia del hombre o de otro sujeto capaz de vivirlos²¹⁰. En este sentido, solo en la experiencia de un determinado estado de cosas los valores forman ese determinado a priori.

Cabe destacar, afirma Wojtyła, que para Scheler dicho a priori no es subjetivo, aunque evidentemente su formación en la experiencia de los valores esté condicionada por la predisposición emotiva del sujeto. Es por lo que se afirma que los actos emotivos no crean los valores, sino que simplemente *los descubren o los sacan a la luz*. Sin embargo, no se puede decir, como veíamos en el capítulo anterior, que el apriorismo intelectual de Kant haya sido superado por el apriorismo emocional de Scheler. Aquí nos encontramos de nuevo con el problema de la norma ética que Wojtyła va a afrontar.

²⁰⁹ Ibid.

²¹⁰ Cfr. WOJTYŁA, K., "El fundamento metafísico y fenomenológico de la norma moral en Tomás de Aquino y Max Scheler (1959), *Mi visión del hombre*, o.c., 261s.

Es verdad que Scheler sostiene que los valores son inmediatamente descubiertos en la experiencia emocional según un cierto orden jerárquico, ya sean superiores o inferiores. Asimismo, aunque Scheler rechaza el deber kantiano, reconoce que el conocimiento emocional de los valores está acompañado por *un cierto sentimiento del deber*, pero este deber es *ideal y axiomático*, se trata de que un valor que debería ser realizado en esa dirección. Scheler indica que *el deber no forma parte de la esencia del valor*, puesto que este es independiente de la existencia y de su realización por parte del sujeto.

Siguiendo esta argumentación, Wojtyła subraya que Scheler admite el *ideales Sollen* del valor, aunque se opone a toda manifestación del *normatives Sollen*, puesto que esta normatividad anularía la autonomía de la experiencia del valor y subordinaría al que obra “a ciegas” a la voluntad de otro²¹¹. Aquí es donde vemos un punto divergente de Wojtyła con respecto a Scheler. Para Wojtyła, Scheler *no entiende el acto moral como un dinamismo*, sino que la persona es un punto, *un centro* desde donde se despliega todo lo demás²¹², idea que para Wojtyła es inaceptable puesto que desde esta visión Scheler no llega a tocar la experiencia moral, sino que se queda en la experiencia axiológica. Más allá del “deber ideal” del que habla Scheler, Wojtyła entiende el deber como una realidad óptica, así es como lo expresa Merecki:

“Wojtyła está plenamente de acuerdo con la idea del acto intencional, pero al mismo tiempo está convencido de que en el campo de la ética el acto de la persona no puede limitarse al acto intencional (...). Lo que falta a la ética de Scheler es precisamente un análisis adecuado de la operatividad de la persona. El hombre, en efecto, se manifiesta como sujeto personal sobre todo en cuanto causa de sus propias acciones”²¹³.

²¹¹ Cfr. O.c., 263. Más adelante Wojtyła tomará una afirmación de Scheler desde la cual explicará que es necesario afirmar que existen sistemas de valores característicos de una época o grupos sociales, que *tienen su jerarquización* específica y sus relaciones de superioridad y de inferioridad en el interior de lo que Scheler denomina como *ethos*. Este *ethos* no está sujeto a variaciones, aunque experimenta un desarrollo. En esta línea argumentativa Scheler no admite ningún mundo de valores objetivos constante y “finito”, sino que los hace depender, en su ser dados, de una determinada perspectiva, en la que los valores se van abriendo gradualmente al hombre como materia de la vida moral. De aquí que la plenitud de dichos valores no pueda ser comprendida por un solo hombre ni tampoco por una determinada época histórica, ya que su percepción va variando de acuerdo a las relaciones jerárquicas (Cfr. O.c., 264).

²¹² Además, Scheler piensa que el verdadero progreso en la esfera de la moralidad es obra del “corazón” reduciéndose a aquella regularidad con que los actos emotivos del amor y los sentimientos se comprometen en la formación del a priori ético.

²¹³ MERECKI, J., “Las fuentes de la filosofía de K. Wojtyła”, *La filosofía personalista de K. Wojtyła*, o.c., 20.

Tras la crítica de Wojtyła se pueden ver dos carencias o deficiencias en la visión scheleriana de la moralidad. Por un lado, en contra de la posición scheleriana, Wojtyła subraya que la realidad personal es *dinámica*; es decir, la persona se va haciendo constantemente, se va revelando en la acción y la acción va repercutiendo en ella. Es como un *feedback* que continuamente va de la persona a los actos y de los actos a la persona. Así, en la experiencia antropológica consustancial al hombre se descubre y se revela la normatividad moral a juicio de Wojtyła, algo que es totalmente inconcebible para Scheler, con su visión de la persona como mero centro o raíz que da unidad a los actos.

En segundo lugar, pero no menos importante, conviene decir, con respecto a la *intencionalidad moral*, que el valor moral no es dado simplemente al preferir o postergar un valor a otro de distinta altura, sino que es pretendido en la propia realización de mi existencia; justo por ello Wojtyła prefiere usar la expresión de *actus personae* en lugar de la tradicional *actus humanus*. En cambio, como se ha visto, Scheler no diferencia el “ser” del “parecer”, la intencionalidad moral le parece una forma de disfrazar, de querer aparecer (ser) como bueno, cayendo en el peligro de adoptar una aptitud farisaica²¹⁴.

Concluyendo este apartado, digamos que la postura de Scheler adolece de un cierto actualismo, en la medida en que no reconoce como constitutivo de la persona humana una naturaleza indeterminada. La persona para él es y vive únicamente como *un ser realizador de actos*²¹⁵. “No es necesario un ser permanente que se mantenga en esa sucesividad, a fin de asegurar la identidad de la persona individual”²¹⁶. En opinión de Ferrer, de este actualismo se sigue que la persona ajena solo viene dada en la correalización de sus actos morales, de ahí que se ame a una persona amando lo que ella ama. Esta postura desembocará en el panenteísmo que encontramos en su obra última *El puesto del hombre en el Cosmos*, cuya prefiguración encontramos ya en su ética²¹⁷.

²¹⁴ A pesar de haberlo dicho ya con anterioridad, volvemos a incidir en la propuesta que hace Scheler de la ética del seguimiento, en concreto el seguimiento a Jesucristo, quien es visto por este como el genio moral y religioso más grande de la humanidad, precisamente porque Jesucristo ha captado del modo más exacto las relaciones jerárquicas entre los valores, ordenando así del modo más perfecto toda la “materia” ética (Cfr. WOJTYŁA, K., “El fundamento metafísico y fenomenológico de la norma moral en Tomás de Aquino y Max Scheler (1959), *Mi visión del hombre*, o.c., 265).

²¹⁵ Cfr. SCHELER, M., *Ética*. 177.

²¹⁶ Ibid. Dupuy dirá en esta línea que la unidad del ser personal es entendida como mera unidad de sentido o inspiración en los actos; su relación con los actos sería semejante a la de la forma con la materia (Cfr. DUPUY, M., *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, P.U.F., París 1959. 343).

²¹⁷ Cfr. FERRER, U., “Valor moral y persona”, en: *Conocer y actuar. Dimensiones fenomenológica, ética y política*, San Esteban, Salamanca 1992. 142.

Pasamos al siguiente capítulo, donde después de haber estudiado cómo consideran el amor Kant y Scheler estudiaremos cómo lo entiende Wojtyła, con ello veremos parte de su originalidad y cómo al mismo tiempo está influido en gran medida por estos autores principalmente.

3.3. Aproximación al amor en Wojtyła

Este último apartado de este capítulo es una primicia de lo que desarrollaremos extensamente en la última parte de esta investigación, pero ya con el recorrido hecho tras haber ahondado en la fundamentación antropológica de la persona y la ética para desde ahí comprender mejor la dimensión donal de la persona humana.

Para comenzar este capítulo, traemos aquí aquella frase autobiográfica del autor que nos da cabida cuenta de la centralidad del amor en todo su pensamiento: “Siendo aún un joven sacerdote aprendí a amar el amor humano”²¹⁸; en esta expresión comprendemos la originalidad del autor a la hora de abordar el tema, ya que no lo hace desde una motivación intelectual, sino que busca expresar lo que es el amor humano desde la propia experiencia. Recordemos de nuevo, dada su importancia, la cita de su primera encíclica, *Redemptor hominis*: “El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprendible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente”²¹⁹.

Para llegar a esta bella, sintética y profunda formulación de Wojtyła conviene acercarnos a su itinerario personal e intelectual, lo que le llevó a “conocer el amor” a “experimentarlo” y a “hacerlo suyo”.

3.3.1. Influencia de San Juan de la Cruz en su concepción del amor

Lo primero que cabe reseñar es que en el trasfondo filosófico de Wojtyła hay un sustrato teológico y espiritual muy fuerte y si nos privamos de estos datos, no podemos llegar a conocer la altura e impacto de su pensamiento posterior. Wojtyła entró en el seminario de Cracovia en 1941 y entraba de modo clandestino teniendo que trabajar en una cantera debido al régimen comunista que impedía la libertad religiosa y su manifestación pública. Fue por

²¹⁸ JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza y Janes, Barcelona 1994. 133.

²¹⁹ O.c. n. 10.

entonces cuando Wojtyła tuvo su primer encuentro con san Juan de la Cruz. Traemos aquí la descripción sobre este influjo del místico castellano que hace George Weigel:

“En esta tradición espiritual, el Dios viviente y amante está más allá del alcance del sentimiento, la imaginación o el pensamiento. Solo puede llegar a conocerse a Dios en sí mismo cuando todos nuestros humanos intentos de *alcanzarle* se abandonan en una completa abnegación, que constituye un acto de amor absoluto. En las circunstancias en las que vivió Wojtyła (...) la imitación de Cristo a través del completo despojarse de toda seguridad mundana para rendirse a la misericordiosa voluntad de Dios haría mella en la imaginación de Karol Wojtyła (...), se convertiría en la característica más distintiva de su propia condición de discípulo”²²⁰.

Este encuentro con san Juan de la Cruz hizo que Wojtyła estudiara con empeño el español para leer y comprender mejor al doctor místico en su versión original. Siete años más tarde a partir de este primer encuentro con san Juan de la Cruz, Wojtyła defendió su disertación sobre la comprensión de la fe en san Juan de la Cruz, tesis que fue dirigida por el profesor Reginald Garrigou-Lagrange en la Universidad *Angelicum* de los padres dominicos en Roma. La disertación fue escrita originalmente en latín y con los textos de Juan de la Cruz en español. Incidimos nuevamente en la importancia de considerar esta obra de Wojtyła para nuestro estudio (aunque sea netamente teológica), ya que el estudio de sus primicias literarias nos permite ahondar en las raíces y en el ambiente de su vocación filosófico-teológica; partiendo de ahí podemos ver paso a paso el despliegue de su estilo personal de pensar que ha ido madurando y desarrollándose hacia nuevos horizontes²²¹ aunque no contradictorios sino siempre en gran armonía.

Como dirá el propio Wojtyła en la homilía que pronunció en Segovia el 4 de noviembre de 1982:

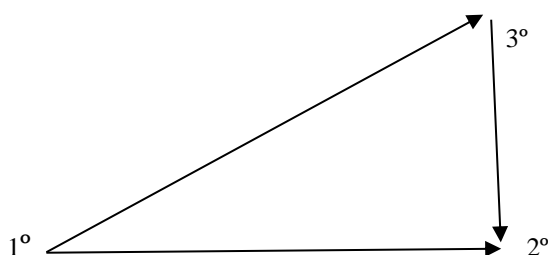
“Doy gracias a la Providencia, que me ha concedido venir a venerar las reliquias y a evocar la figura y doctrina de san Juan de la Cruz, a quien tanto debo en mi formación espiritual. Aprendí a conocerlo en mi juventud y pude entrar en un diálogo íntimo con este maestro de la fe, con su lenguaje y su pensamiento, hasta culminar con la elaboración de mi tesis doctoral sobre *La fe en San Juan de la Cruz*. Desde entonces

²²⁰ WEIGEL, G., *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*, Plaza-Janes, Barcelona 1999. 97.

²²¹ WOJTYŁA, K., *La fe según san Juan de la Cruz*, B.A.C. Madrid 2014. XI (Título original de la obra: *Doctrina de fide apud S. Ioannem a Cruce*. Tesis -Pontificia Università S. Tomaso-).

he encontrado en él un amigo y maestro, que me ha indicado la luz que brilla en la oscuridad, para caminar siempre hacia Dios”²²².

En este sentido nos parece muy oportuna y acertada la reflexión que hace Michael Waldstein, en la introducción a las catequesis del amor humano de Juan Pablo II -en la versión inglesa- haciendo gran hincapié en la influencia de san Juan de la Cruz en el pensamiento posterior de Wojtyła. Waldstein analiza, de modo bastante acertado a nuestro juicio, lo que él denomina el “triángulo sanjuanista”. Según este hay tres vértices en el triángulo, el primero implica el ciclo de la mutua donación, del don supremo de sí mismo. En segundo lugar, el amor paradigmático de este don de sí mismo lo encontramos, en la experiencia humana, en la relación esponsal entre hombre y mujer y, finalmente, la Santísima Trinidad y la relación entre sus Divinas Personas, es el arquetipo de este amor donal del que participa todo amor humano²²³.



Sin querer adentrarnos demasiado en el pensamiento teológico y espiritual que hay en Wojtyła suscribimos la afirmación de Waldstein de que este triángulo define la visión profunda de la estructura de la persona humana para Wojtyła, por lo que podemos decir que las raíces espirituales e intelectuales de su personalismo “son” carmelitanas²²⁴ con todo lo que ello implica.

²²²

https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1982/documents/hf_jp-ii_hom_19821104_segovia.html

²²³ (1. *Love and the Gift of Self*: St. John of the Cross describes the soul’s relation to God as a cycle of mutual giving. 2. *The Paradigmatic Role of Love between Man and Woman*: St. John of the Cross’s comparison, “Just as one who is espoused”, that is, one who is an earthly bride in relation to her human bridegroom, touches on the second important point of contact with Wojtyła. 3. *The Trinitarian Root of the Gift*: it is the third decisive point of contact between Wojtyła and St. John of the Cross. Is the thesis that love as a gift of self is rooted in the relation between the Father and the Son in the unity of the Holy Spirit). Cfr. WALDSTEIN, M., Introduction to: JOHN PAUL II, *Man and Woman He Created Them*, Pauline, Boston 2006. 29-33.

²²⁴ Cfr. O.c., 34. Aunque tiene algunos críticos, como Juan de Dios Larrú, que piensa que es demasiado simplista (conversación personal mantenida con Larrú -director nuestro de tesis final de Máster-) y que el pensamiento de Wojtyła no se puede encajar tan fácilmente desde la perspectiva de Waldstein. Por nuestra

3.3.2. *Amor y responsabilidad: la normatividad del amor frente al utilitarismo*

Wojtyła es un estudioso singular, es autodidacta y parte siempre de la necesidad de responder a los problemas e interrogantes que les plantean los jóvenes y matrimonios a los que acompaña. Quiere dar respuesta satisfactoria y adecuada a los grandes interrogantes y deseos del corazón humano y para ello estudia e investiga todo cuanto puede y está a su alcance. Su formación es netamente tomista, pero tras el estudio de Max Scheler se servirá del método fenomenológico para tener una mayor comprensión del yo, de la autoconciencia, de la autodeterminación, la autorrealización y, algo que nos interesa sobremanera aquí, del amor.

Todo ello cristaliza en dos obras fundamentales de Wojtyła. La primera obra es *Amor y responsabilidad*, la segunda, que la estudiaremos en la segunda parte es *Persona y acción*. *Amor y responsabilidad* es una obra nacida de la necesidad pastoral. La enorme experiencia pastoral de Wojtyła en la preparación de jóvenes al matrimonio, al amor, a temas fundamentales de ética, etc., le había convencido de que era necesario desarrollar y presentar la ética sexual de la Iglesia²²⁵; recordemos que por estas fechas Wojtyła es ya obispo y la urgencia pastoral de dar respuesta a los grandes interrogantes sobre ética sexual son una prioridad para él.

Algunos autores, con los que discrepamos (entre ellos Pérez-Soba), afirman que a pesar de la novedad de esta obra y de la importancia de sus notas fenomenológicas, “no se puede poner en paralelo con las grandes obras sobre el amor que jalonan todo el siglo XX”²²⁶. Nosotros pensamos que el interés que hay tras esta obra no es el de un estudio sobre un fenómeno particular, sino una cuestión que va más allá. Como afirma Alejandro Burgos, el matrimonio y la familia conforman el lugar hermenéutico principal de todo su pensamiento

parte opinamos que efectivamente no resulta nada fácil encuadrar a Wojtyła en ningún sistema, defenderemos más adelante que tampoco él quiere ni pretende pertenecer a ninguna escuela determinada; ahora bien, eso no puede llevarnos a descalificar la tesis de Waldstein en la que refleja la influencia de San Juan de la Cruz en Wojtyła, ya que si prescindieramos de esta experiencia, que marcó toda su vida (también su forma de pensar), nos privaríamos de conocer al verdadero Wojtyła.

²²⁵ Cfr. JUAN PABLO II, *Curriculum philosophicum*; Henri de Lubac, “Love and responsibility”, en *Theology in History*, Ignatius Press, San Francisco 1966. 581-583.

²²⁶ PÉREZ-SOBA, J. J., “El misterio del amor según Karol Wojtyła”, *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, o.c., 71. Ciertamente su pensamiento madurará más adelante y quedará reflejado en obras como *Persona y acción* o en otros artículos posteriores. Sin embargo, las intuiciones captadas por Wojtyła en *Amor y responsabilidad* y lo que supuso su obra en la época que fue escrita tuvo un gran impacto. Asimismo, como indica Burgos, se trata de una obra totalmente “original y pionera” (BURGOS, J. M., *Para comprender a Karol Wojtyła. Una introducción a su filosofía*, BAC, Madrid 2014. 41.

sobre el amor²²⁷. Por ello podemos decir que su visión es en este sentido específicamente sacerdotal (pero no por ello deja de estar a la altura intelectual de los grandes autores del S. XX), descubriendo en el amor el quicio de toda una vida en la cual es Dios el que toma la iniciativa dándose a conocer al hombre:

“cuando un hombre quiere para otro el bien infinito, quiere a Dios para ese hombre, porque solo Dios es la plenitud objetiva del bien y solo Dios puede colmar de bien al hombre. Por su relación con la felicidad, es decir, con la plenitud del bien, el amor humano de algún modo está rozándose con Dios”²²⁸.

3.3.2.1. “Amar”, opuesto a “usar”

Una de las primeras aclaraciones que lleva a cabo Wojtyła es la de dejar claro que el amor es la antítesis de la utilización de la persona en cuanto medio o instrumento de nuestra propia acción “porque sabemos que podemos tender a que otra persona aspire al mismo bien que nosotros”, pero para ello “es indispensable que ella conozca nuestro fin, que lo reconozca como un bien y lo adopte”²²⁹, de esta manera es como se constituye el núcleo de todo amor. A juicio de Wojtyła, no se puede imaginar un amor entre dos personas *sin el bien común* que las liga y que será el fin que ambas habrán escogido a la par. Por ello, es determinante el hecho de que el ser humano está dispuesto a buscar el bien conscientemente, “junto con sus semejantes, así como a subordinarse a este bien teniendo en consideración a los demás. Solo las personas participan en el amor”²³⁰.

Para explicar esta idea Wojtyła se sirve de tres ejemplos sobre la importancia del amor en distintas relaciones: patrono-obrero, oficial-soldado y varón-mujer, en los que hace ver cómo en la base de estas relaciones está la búsqueda por parte de ambas partes del bien común, por lo que se excluye el uso del otro para un fin determinado. En el caso de la relación varón-mujer (especialmente en el matrimonio) el amor excluye la posibilidad de tratar a la persona como un medio u objeto²³¹ para la propia satisfacción personal.

²²⁷ BURGOS, A., “Introducción”, WOJTYŁA, K., *El don del amor. Escritos sobre la familia*, Palabra, Madrid 2003. 9-10.

²²⁸ WOJTYŁA, K., *Amor y responsabilidad*, o.c., 169.

²²⁹ O.c., 36-37.

²³⁰ Ibid.

²³¹ Cfr. O.c., 38-39.

Esta visión del amor se contrapone totalmente al principio utilitarista, que busca el máximo placer (de felicidad) para el mayor número de personas. En este principio, señala Wojtyła, se da una gran contradicción, ya que “no cabe ir más allá de los límites *de lo que no es bueno más que para mí*”²³². Cuando se abandona el amor y solo rige el “uso” del otro se introduce una relación incomprensible entre las personas:

“cada una de las dos personas busca el modo de preservar su propio egoísmo y, al mismo tiempo, acepta servir al egoísmo de la otra puesto que se le ofrece de este modo un medio de satisfacer el suyo propio; es más, no lo acepta más que bajo esta condición (...). Es esta una necesidad dolorosa y lógicamente inevitable, casi la antítesis del mandamiento del amor: es menester que me considere a mí mismo como instrumento y medio, puesto que así considero yo al otro”²³³.

En lugar de basarse las relaciones en un don recíproco de sí hacia el otro, no hay sino una “armonía de egoísmos”²³⁴, donde lo más importante es el máximo placer y bienestar que puedo obtener de la otra persona (obviamente como medio) cediendo y siendo yo también medio para ella.

Sostiene Wojtyła que la única salida de este egoísmo inevitable está en el reconocimiento, más allá del bien puramente subjetivo (el placer), del bien objetivo, que también puede unir a las personas desde el bien común. “Este es el verdadero fundamento del amor, y las personas que lo escogen mancomunadamente, desde el momento que lo hacen se someten a él. Gracias a esto, se vinculan con un lazo de amor verdadero y objetivo que les permite liberarse del subjetivismo y el inevitable egoísmo que lo subsigue. El amor es comunión de personas”²³⁵.

3.3.2.2. El mandamiento del amor y la norma personalista

Al igual que Kant también Wojtyła toma el precepto evangélico para reflexionar sobre el amor a Dios y al prójimo; sin embargo, Wojtyła va más allá del deber, ya que Dios es persona por excelencia y el “mundo de las personas es diferente y, de una manera natural,

²³² O.c., 47.

²³³ O.c., 50-51.

²³⁴ O.c., 48: “¿Se puede, por ejemplo en el terreno sexual, armonizar el egoísmo de la mujer y el del hombre? Sin duda puede hacerse, según el principio ‘máximo placer para cada una de las dos personas’, pero la aplicación de este principio jamás hará salir del círculo vicioso de los egoísmos”.

²³⁵ Ibid.

superior al mundo de las cosas (de las no-personas), por el hecho de haber sido creado a imagen de Dios”²³⁶. Dicho mandato de amar al prójimo se opone directamente al principio del utilitarismo y aquí es donde quiere llegar Wojtyła; el mandamiento nos habla del amor respecto de las personas, en cambio, el principio utilitarista señala el placer como la base no solo de la acción sino también de la reglamentación de las actividades humanas. Para Wojtyła es evidente que desde el utilitarismo jamás se podría llegar al amor, ya que el principio del placer siempre se cruzaría en el camino hacia el amor, haciendo que tratemos a las personas como medios para alcanzar el fin, en este caso el máximo placer²³⁷ y el mínimo sufrimiento podemos añadir.

Por ello, el principio del utilitarismo y el mandamiento del amor son totalmente opuestos, porque desde el principio utilitarista el mandamiento del amor pierde todo su sentido. Para que el precepto del amor cobre su sentido, se ha de basar en otro principio distinto del que postula el utilitarismo y he aquí la originalidad wojtyliana de proponer lo que él denomina como “norma personalista” (uno de los pilares más importantes de nuestra investigación), Wojtyła la define en los siguientes términos:

“Esta norma, en su contenido negativo, constata que la persona es un bien que no concuerda con la utilización, puesto que no puede ser tratado como un objeto de placer y, por lo tanto, como un medio. Paralelamente se revela su contenido positivo: la persona es un bien tal que solo el amor puede dictar la actitud apropiada y válida respecto de ella. Esto es lo que expone el mandamiento del amor”²³⁸.

De *Amor y responsabilidad* estudiaremos en la última parte de la tesis el apartado sobre “la persona y el amor”, ahí profundizaremos en el análisis metafísico, psicológico y ético que Wojtyła hace del amor. De momento basta decir en este apartado lo que hemos subrayado más arriba y damos paso con ello a su gran obra maestra, donde ya nos encontramos con un Karol Wojtyła más maduro en su pensamiento y en su tratamiento de la persona, la acción y la participación, en el marco de las cuales encuadra el amor a nivel filosófico.

²³⁶ O.c., 50.

²³⁷ O.c., 51.

²³⁸ Ibid.

3.3.4. Amor en *Persona y acción*

En *Persona y acción* hay un tratamiento filosófico más profundo de lo que es el mandato del amor. Para poder entenderlo en sus implicaciones necesitamos abordar primero cuál es la visión wojtyliana del concepto de “participación”²³⁹, y así posteriormente entender mejor al hombre-persona como “miembro de una sociedad” y como “prójimo”. Comencemos por el primer concepto.

3.3.4.1. El concepto de participación²⁴⁰

Wojtyła a la hora de abordar el concepto de “participación” se pregunta cómo se realiza el hombre en las relaciones interhumanas o sociales cuando actúa con otros²⁴¹, dicha pregunta le lleva a plantearse la cuestión en el plano de la persona y no desde la naturaleza como hace la filosofía tradicional:

“Preguntamos: ‘¿de qué modo?’ y con esta formulación de nuestra pregunta no parece quedar ninguna duda de que planteamos únicamente lo que se nos presenta unido al hecho de actuar ‘junto con otros’. No es necesario ocultar esta duda, en cualquier caso, tiene el carácter de duda metódica y ciertamente atraviesa el pensamiento moderno y la mentalidad contemporánea. Quizá en la filosofía del hombre está ligada con el paso ‘a la posición de la persona’. La filosofía tradicional del hombre, incluso en la concepción de la persona, se encontraba más bien ‘en la posición de la naturaleza’: el hombre es un individuo de naturaleza racional y en cuanto tal es persona. Y simultáneamente su naturaleza es ‘social’. En relación con este planteamiento, el pensamiento sobre el hombre se ha desarrollado, y continúa haciéndolo, más que en la línea de realizar un replanteamiento radical, en la de buscar explicaciones más precisas o un cuadro más completo. Nadie duda de que el hombre sea un individuo de naturaleza racional ni tampoco de que tenga a la vez una ‘naturaleza social’. Pero ¿qué significa esto en cuanto a su actuar y, por lo tanto, en la correlación dinámica de la acción con la persona?”²⁴².

²³⁹ Sobre la participación hablaremos más extensamente en la última parte en el marco del amor como donación. Pero conviene que aquí demos ya algunas pinceladas para no perder el hilo conductor de toda la investigación.

²⁴⁰ Tendremos en cuenta aquí entre otros el estudio de Sergio Lozano Arco en su tesis doctoral titulada: *La interpersonalidad en Karol Wojtyła* (Universidad Católica de Valencia 2014).

²⁴¹ PyA., 383.

²⁴² PyA., 384.

Para explicar lo que es la participación en el lenguaje ordinario Wojtyła afirma que es equivalente a lo que significa la expresión “tomar parte”, por lo que se puede decir que alguien participa en una reunión porque toma parte en ella²⁴³.

Wojtyła conoce muy bien toda la tradición filosófica clásica, lo cual queda bien reflejado en su estudio sobre la norma moral en Tomás de Aquino y Scheler:

“De las concepciones originariamente platónicas, la más importante es la concepción de la participación. Con la ayuda de la participación, Tomás, como Agustín, ha podido captar la relación de los bienes creados con Dios como bien supremo. Ya que el bien se identifica realmente con el ser, esta relación está acompañada de otra relación que existe entre el ente accidental que posee el *esse per participationem* y el ser necesario que es un ser autónomo (*esse subsistens*)”²⁴⁴.

No obstante, Wojtyła se distanciará de esta concepción de participación en este sentido platónico, dándole una nueva orientación. Veámoslo desde cuatro aspectos distintos que nos hagan ahondar en el concepto:

1. *Es la propiedad de la persona por la que cuando realiza una acción “junto con otros” realiza verdaderamente una acción personal y al mismo tiempo se realiza en ella.*

Señalemos que participación para Wojtyła está ligada al valor personalista de la acción. Desde esta óptica, la persona participa cuando al realizar la acción “junto con otros” realiza verdaderamente la acción correspondiendo a la vez al ámbito de la trascendencia y al mismo tiempo de la integración; de este modo la persona se realiza a sí misma realizando una acción con-junta:

“Lo característico de la participación consiste en que, en la actuación junto con otros, el hombre mantiene el valor personalista de la propia acción y, a la vez, realiza lo que resulta de la actuación común. También se puede decir, invirtiendo el orden, que, *gracias a la participación*, el hombre, cuando actúa junto con otros, *conserva*

²⁴³ Cfr., PyA., 385.

²⁴⁴ WOJTYŁA, K., “El fundamento metafísico y fenomenológico de la norma moral en Tomás de Aquino y Max Scheler”, en *Mi visión del hombre*, o.c., 248s.

*todo lo que resulta de la actuación conjunta y, al mismo tiempo, a través de esto realiza el valor personalista de la propia acción*²⁴⁵.

Así, una primera aproximación al concepto de participación en Wojtyła es aquella que la describe como “*una propiedad interior y homogénea, que hace que la persona, cuando existe y actúa ‘junto con otras’, exista y actúe como persona*”²⁴⁶. En este caso, la persona realizando una acción junto con otros no solo lleva a cabo una determinada acción, sino que además se realiza a través de ella.

2. *Participación como participar en la humanidad del otro.* Es decir, sería experimentar la humanidad del otro, vivir actualmente al otro como un sí mismo²⁴⁷.
3. *La participación es un deber y una invitación. La participación cuando está orientada a la práctica tiene cierta forma de deber:*

“La actualización de la participación respecto a todo ser humano aparece para cada uno como un deber. Parece que este es el modo en el que es necesario explicar *la necesidad fundamental del mandamiento contenido en el Evangelio*, su absoluta conveniencia o bien su significado ético crucial, que es aceptado en gran medida por los hombres independientemente de su confesión o de su punto de vista religioso”²⁴⁸.

De esta manera, el deber presupone la libertad personal del que actúa teniendo de este modo la participación carácter de invitación:

“Lo que nosotros definimos como el *mandamiento del amor* a su nivel elemental, básico (incluso, en un cierto sentido pre-ético) es una invitación a hacer la experiencia del otro ser humano como ‘otro yo’, es decir, una invitación a participar en su humanidad, concretada en su persona, precisamente como mi humanidad está concretada en mi persona”²⁴⁹.

Se trata por tanto de un deber que no es impuesto por otro desde el exterior, más bien podríamos decir que dicho deber nace del interior de la propia persona “de tal manera el

²⁴⁵ WOJTYŁA, K., “¿Participación o alienación?”, *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid 1998. Traducido por Pilar Ferrer. 127.

²⁴⁶ PyA., 387.

²⁴⁷ Cfr., Ibid.

²⁴⁸ WOJTYŁA, K., “¿Participación o alienación? o.c., 120.

²⁴⁹ Ibid.

impulso que encuentra su expresión externa en el mandamiento *debe siempre venir del interior*²⁵⁰.

4. *Por último, para Wojtyła en la participación prima más la emoción.*

Al respecto Wojtyła se hace las siguientes preguntas para las que también tiene una respuesta propia y original:

“¿Se trata de un ‘impulso’ exclusivamente emocional, como parece mantener Max Scheler? ¿Es el carácter de este mandamiento completamente ‘espontáneo’? Es difícil negar el significado de la espontaneidad humana en la formación de las relaciones de un ser humano con otro ser humano, sobre todo el significado de los sentimientos, de la espontaneidad emocional. Seguramente se trata de un recurso importante distribuido de modo distinto entre las personas que, de modo igualmente variado, influye en la formación de los esquemas ‘yo-otro’. El *análisis de Scheler* proporciona, por lo tanto, una ulterior demostración de ser inherente al hombre algún tipo de disposición fundamental para participar en la humanidad, entendida como un valor, y por tanto *la disposición a una espontánea apertura a los otros*”²⁵¹.

No obstante, para Wojtyła, a pesar de la carga emocional que pueda tener el impulso interior, su actualización *debe depender siempre de la voluntad*. De esta forma, la elección consiste fundamentalmente en una aceptación. Es la elección de aceptar el ‘yo’ del otro, es decir, de afirmar a la persona por ‘por sí misma’, ya que no cabe otra aproximación al ser humano como ‘yo’ si no es a través de la propia mismidad²⁵².

Participación y dimensión social de la comunidad o “nosotros”

Siguiendo el análisis de la participación Wojtyła da un paso más para analizar la relación entre esta y la dimensión social. En primer lugar, cabe destacar que hay una prioridad del sujeto personal sobre la comunidad, por lo que es conveniente hablar, tanto de hecho como metodológicamente, primero del sujeto personal en su co-relación persona-acción y ulteriormente hablar de la comunidad personal.

²⁵⁰ O.c., 121.

²⁵¹ Ibid.

²⁵² Cfr. O.c., 122.

Según Wojtyła sociedad no equivale a comunidad, ya que el término comunidad tal y como lo usa tiene que ver más con la dimensión subjetiva de todos los miembros, con el vínculo y unidad dada entre ellos.

No se trata para Wojtyła de una multiplicidad de sujetos que forman la sociedad sino más bien de *una cuasi-subjetividad propia de la multiplicidad*, en esta línea sigue afirmando: “El ‘nosotros’ (...) no designa solo el hecho puro y simple de la plurisubjetividad humana, no indica solamente muchos ‘yo’ humanos, sino que indica también la peculiar subjetividad de esta multiplicidad”²⁵³. Desde esta óptica, la persona al actuar “junto con otros” es capaz de generar como una nueva subjetividad y a dicha realidad con esa nueva subjetividad es a la que Wojtyła designa como “comunidad”, subsiguientemente cabe decir que “la participación como propiedad de la persona constituye simultáneamente su *constitutivum* específico, la característica esencial de la comunidad”²⁵⁴.

Conviene matizar que Wojtyła más que hablar de una nueva subjetividad prefiere utilizar la expresión “cuasi-subjetividad” de la multiplicidad de sujetos, esto es debido a que la persona es siempre sujeto de la existencia y de la acción, y no la comunidad:

“La expresión ‘comunidad’ indica un orden accidental, como también lo hacen de manera semejante ‘colectividad’ o ‘sociedad’. El existir y el actuar ‘junto con otros’ no constituye un nuevo sujeto de acción, tan solo introduce nuevas relaciones entre los hombres, que son los sujetos reales de la actuación”²⁵⁵.

Quedan por resaltar dos aspectos esenciales de la comunidad. Por un lado, la comunidad como lo que une, ya que esta no es solo el material del existir y obrar en común de muchos hombres, no es la multiplicidad de sujetos, sino la unidad propia de dicha multiplicidad. Y, por otro lado, procede señalar que la persona se realiza en las dos dimensiones de la comunidad, esto es, en su dimensión interpersonal y social: “Está fuera de toda duda de que el hombre se realiza en comunidad (...). Una es la dimensión de las relaciones interpersonales cuyo símbolo puede ser la relación ‘yo-tú’. La otra dimensión de las relaciones, que se puede simbolizar con la relación ‘nosotros’, parece tener carácter no tanto interpersonal como social”²⁵⁶.

²⁵³ O.c., 98.

²⁵⁴ PyA., 395.

²⁵⁵ O.c., 396.

²⁵⁶ WOJTYŁA, K., “La persona: sujeto y comunidad”, en *El hombre y su destino*, o.c., 78s.

Asimismo, y concluyendo, la comunidad puede verse desde su dimensión objetiva (fin por el que actúan sus miembros) o desde su dimensión subjetiva, de esta última cabe decir que su elemento esencial es la participación:

“Desde el punto de vista de la persona y de la acción no solo es importante la comunidad objetiva de acción, sino que lo es también su momento subjetivo, que es lo que aquí hemos denominado participación. Se trata de dilucidar si el hombre que es miembro de una comunidad de acción (...), al actuar en ellas realiza una verdadera acción y se realiza a sí mismo en las acciones. Justamente en esto consiste la participación”²⁵⁷.

3.3.4.2. El hombre-persona como “miembro de una comunidad y como “prójimo”²⁵⁸

En la última parte de la obra *Persona y acción* Wojtyła estudia a la persona como “miembro de una comunidad” y como “prójimo”. Estos dos conceptos no son iguales, ya que cada uno indica una posibilidad distinta y una dirección diversa de participación personal. “En cada uno de ellos se expresa de un modo diverso la naturaleza personal y social de la persona”²⁵⁹.

Wojtyła, en este punto concreto, considera los conceptos “prójimo” y “miembro de una comunidad” como dos formas diversas e incluso dos sistemas de referencia compenetrados entre sí. El existir y el actuar “junto con otros” sitúa a cada hombre en una esfera de diversas referencias. En este sentido, estos conceptos sirven de alguna forma para ordenar estos sistemas de referencia, ayudándonos a comprender así de modo multiforme y preciso la participación, la cual en sí misma expresa algo distinto cuando se trata de la relación de un miembro con la comunidad y cuando se refiere al prójimo²⁶⁰.

Hace notar nuestro autor que hay en cierto modo una convergencia en cuanto venimos diciendo, ya que el hombre es el “prójimo” para el hombre en cuanto “miembro de una

²⁵⁷ PyA., 399.

²⁵⁸ Existe un estudio muy interesante sobre el trasfondo de este punto y las experiencias personales que marcaron a K. Wojtyła y también incide de un modo especial en su relación con la fenomenología husserliana en: COSTELLO, P., “Pope John Paul II’s ‘Participation’ in the ‘Neighborhood’ of Phenomenology”, MARDAS, N., CURRY, A. B., MCLEAN, G.F., *Karol Wojtyła’s Philosophical Legacy*, Cultural Heritage and Contemporary Change Series I, Culture and Values, Volume 35, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, 2008. 45-59.

²⁵⁹ PyA., 413.

²⁶⁰ Cfr. O.c. 414.

comunidad”; y “pertenecer a la misma comunidad también acerca el hombre al hombre, o sea, hace al prójimo más ‘próximo’”²⁶¹. El concepto de “prójimo”, a juicio de Wojtyła, es más básico que el concepto “miembro de una comunidad”, ya que cualquier tipo de pertenencia a una comunidad implica el hecho de que los hombres sean “prójimos”, pero ni crea ni anula este hecho:

“El concepto de ‘prójimo’ indica algo más profundo que la cercanía o la extrañeza entre hombres. Y, por ello, es también más básico que el concepto de ‘miembro de una comunidad’. Cualquier tipo de pertenencia a una comunidad implica el hecho de que los hombres sean ‘prójimos’, pero ni crea ni anula este hecho. Los hombres son, o llegan a ser, miembros de diversas comunidades, y en estas comunidades son, o llegan a ser, recíprocamente próximos o extraños -esto último de alguna manera indica una falta de la comunidad-, pero todos son permanentemente mis prójimos y no dejan de serlo”²⁶².

Ahondando más, el concepto de “prójimo” expresa la relación recíproca de todos los hombres en la humanidad; esto es a juicio de Wojtyła porque “prójimo” no depende de su pertenencia a algún tipo de comunidad, hay aquí algo más absoluto y es el hecho de que este concepto está unido con el de hombre como tal y con el valor de la persona en sí, sin depender de su relación con ninguna comunidad. Digamos que Wojtyła ve en el concepto de “prójimo” a quien tiene la humanidad en sí, tanto cualquier “otro” hombre como “yo” mismo. Este concepto crea de esta forma el ámbito comunitario más amplio, que se extiende más allá de cualquier diversidad²⁶³. En cambio, el concepto “miembro de una comunidad” presupone en cierto modo la realidad mencionada por el concepto de “prójimo”, aunque, al mismo tiempo, lo limita, lo sitúa en el plano secundario e incluso puede ofuscarlo. Sin embargo, el concepto “prójimo”:

“apunta solamente a la relación fundamental de todos los hombres entre sí en una única humanidad. El concepto de ‘prójimo’ se refiere, pues, a una realidad más general, y también al fundamento más universal de cualquier comunidad humana. La comunidad en una misma humanidad es, en efecto, el fundamento de cualquier

²⁶¹ Ibid.

²⁶² O.c., 414.

²⁶³ Cfr. O.c., 415.

comunidad. Si se aislara una comunidad cualquiera de esa comunidad fundamental, perdería su ‘humanidad’, su carácter ‘humano’²⁶⁴.

Es de advertir que al igual que Wojtyła toma de Kant la noción de norma categórica, modificándola en un sentido personalista, también la comunidad de todos los hombres tiene un cierto antecedente kantiano en el concepto de reino de los fines.

Antes de tratar el tema que más nos interesa de este apartado (significado del mandamiento del amor), Wojtyła dedica unas líneas a tratar el tema de la participación en la humanidad de cada hombre como núcleo de toda participación, ya que piensa que esta capacidad constituye el núcleo de toda participación y al mismo tiempo, condiciona el valor personalista de cualquier actuación y existencia “junto con otros”.

3.3.4.3. Significado del mandamiento del amor

Es ahora cuando Wojtyła está preparado para responder al significado del mandamiento del amor, pero no sin antes haber tratado los conceptos de “participación”, “miembro de una comunidad-sociedad” y “prójimo”²⁶⁵ y sus relaciones respectivas. Desde aquí el autor entiende el precepto “amarás” en su dimensión comunitaria, ya que se trata de lo que conforma a la comunidad, pero por encima de todo pone de manifiesto lo que hace plenamente humana a la comunidad.

Afirma Wojtyła que para que el mandamiento del amor tenga sentido es absolutamente necesaria la referencia al propio “yo-sí mismo”. No tendría sentido “amar a tu prójimo como a ti mismo” sin un conocimiento previo de ese “sí mismo”: el mandamiento “amarás” pone en evidencia este sistema de un modo particularmente consecuente, ayudándose de la referencia del propio yo²⁶⁶.

²⁶⁴ Ibid.

²⁶⁵ “The idea of neighbor is based on the simple fact of our common humanness, that is to say, it is based on what is common to all men everywhere including myself, and not on what is common to these or those men who compose this or that community. As such the idea of neighbor is the fundamental basis of, and deeper than, all membership of particular communities (...). The idea of neighbor brings with it the commandment of love, the commandment to love one’s neighbor as oneself. This commandment becomes the core principle of Wojtyła’s ethics. Love of neighbor is, of course, an idea that found classic expression in the Gospels and Wojtyła is more than happy to recognize his indebtedness to them. However, abstracting from the more properly evangelical depth of that expression, we must recognize that the idea of love of neighbor has a philosophical and phenomenological foundation too. It is something that can be recognized from within our experience of the personhood of ourselves and others” (SIMPSON, L.P., *On Karol Wojtyła*, S. Bernardino, USA 2017. 40s.).

²⁶⁶ Cfr. PyA., *ibid.*

El “sistema prójimo” es superior al sistema “ser miembro de una comunidad”

Asimismo, indica Wojtyła que “debemos examinar en su conjunto y no de manera aislada, ni mucho menos contrapuesta, los dos sistemas de referencia que hemos distinguido anteriormente: ‘prójimo’ y ‘miembro de una comunidad’. También esto se encuentra en el contenido ‘personalista’ del mandamiento evangélico”²⁶⁷. En cierto modo, el sistema de referencia “prójimo” es el que fundamenta para Wojtyła los diferentes sistemas y los supera a todos ellos, porque expresa la interrelación mutua de todos los hombres fundamentada en una misma humanidad:

“El sistema de referencia ‘prójimo’ tiene un significado fundamental entre todos los sistemas que surgen de la comunidad humana, porque sobrepasa a todos por amplitud, simplicidad y profundidad. A la vez, indica una participación plena, a la que no hace referencia la simple pertenencia a una comunidad cualquiera. El sistema de referencia ‘prójimo’ explica de alguna manera hasta el final el contenido de cualquier sistema del tipo ‘miembro de una comunidad’. Respecto al segundo o, más bien, los segundos, se distingue una superioridad sustancial. Tal es la correcta jerarquía de valores, porque el sistema de referencia ‘prójimo’ expresa la interrelación mutua de todos los hombres fundamentada en una misma humanidad, mientras que el sistema de referencia ‘miembro de una comunidad’ aún no desvela directamente esta interrelación. También se puede hablar de una cierta trascendencia del ‘prójimo’ respecto a ‘miembro de una comunidad’. El mandamiento evangélico contiene todo esto de modo indirecto”²⁶⁸.

Cabe decir que Wojtyła explica el mandamiento del amor y el desvelamiento de las raíces de la alienación, afirmando que la “raíz de la alienación”²⁶⁹ del hombre por el hombre reside en desconocer o en dejar de lado este sentido de participación al que se refiere el sustantivo ‘prójimo’ y la -unida con él- interrelación mutua de los hombres en la misma

²⁶⁷ O.c., 418.

²⁶⁸ Ibid.

²⁶⁹ “Alienation signifies that man is deprived of the personalistic value of his action. Such privation can, indeed, happen because of the system of things (the system of production and distribution of goods, the blind pursuit of progress, and so forth); but its root is deeper and more personal in man himself. For it is man who creates systems and who is therefore responsible for the alienation present in a system. The fundamental source of alienation is disregard of the command to love one’s neighbor, one’s fellow human beings, in all their fullness as person. In order to overcome alienation love of neighbor must be at the foundation of all the communities and systems that man develops and establishes at any level” (SIMPSON, L.P., *On Karol Wojtyła*, o.c., 41s).

humanidad como principio de la comunidad más íntima”²⁷⁰. Wojtyła entiende el mandamiento del amor como principio del existir y del actuar “junto con otros”, ya que este mandamiento define la medida adecuada tanto de las tareas como de las exigencias que deben asumir todos los hombres (personas y comunidades) para que todo el bien del actuar y del existir “junto con otros” pueda realizarse verdaderamente²⁷¹.

En la tercera parte de esta tesis estudiaremos más pormenorizadamente lo que es el amor-donación y sus diferentes manifestaciones, especialmente en el matrimonio y en la familia de cara a una “civilización del amor”. Ahora queremos finalizar esta parte con dos textos, uno de J. Seifert en el que describe a nuestro juicio muy lúcidamente lo que es el amor en Wojtyła:

“En el centro de esta visión personalista del hombre se sitúa el misterio del amor. (...): *Por consiguiente, el amor desarraiga a la persona en su intangibilidad e inalienabilidad naturales (auto-posesión inalienable), puesto que hace que la persona quiera darse al otro, al amado. La persona deja de pertenecerse exclusivamente, para pertenecer al otro. El amor pasa por esta renuncia a la auto-posesión, pero es guiado por la convicción profunda de que este camino no lleva (a la persona que ama) a disminuirse o empobrecerse, sino que la conduce a lo contrario: al enriquecimiento y al crecimiento en su existencia como persona. Es como una ley de éxtasis: uno tiene que dejarse para crecer en el ser (para encontrar más ser), en el otro*”²⁷².

Y, por otro lado, en un tono más poético pero que nos ayuda en nuestra reflexión traemos aquí también las palabras que Adán le dirige a Ana en (la obra de teatro escrita por Wojtyła) *El taller del orfebre* precisamente cuando esta había perdido el amor hacia su marido Esteban y buscaba otro amor que llenara su corazón. Aquí podemos observar cómo

²⁷⁰ PyA., 420. En este punto subyace la experiencia de Wojtyła de los regímenes totalitarios como bien indica Miguel Acosta. Veamos también su reflexión al respecto: “*Karol WOJTYŁA's experiences under totalitarian regimes are revealed in his reflection about alienation and his profound concern for the 'social question'. His deep concern would not allow him to detach the latter part of his work from the anthropological framework to point out its intimate connection with the social aspect, so convinced was he that personal realization can be achieved only in a community that recognizes the personalistic value, and not to do so only favours opportunities for alienation*” (ACOSTA, M. & REIMERS, A. J., *Karol WOJTYŁA's Personalist Philosophy. Understanding Person & Act*, The Catholic University of America Press, Washington 2016. 241).

²⁷¹ Cfr. PyA., 421.

²⁷² SEIFERT, J., “Verdad, libertad y amor en el pensamiento antropológico y ético de Karol Wojtyła” (traducción de Alice Ramos Méndez). La relación entre la voluntad y los afectos ha sido tratada de manera complementaria por D. VON HILDEBRAND en su *Ethics*, cap. XXV; *Moralia, Gesammelte Werke* Bd. IX (Regensburg: Habel/Kohlhammer, 1980), 73 ss. Véase también J. SEIFERT, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?* 12 ss.

a través de estos versos Wojtyła nos abre paso al amor con mayúscula desde el cual solo se puede entender el amor minúsculo del hombre:

“El amor no es una aventura. Posee el sabor de toda la persona. Tiene su peso específico. Y el peso de todo su destino. No puede durar solo un instante. La eternidad del hombre lo compenetra. Por esto se le encuentra en las dimensiones de Dios. Porque solo Él es la eternidad”²⁷³

²⁷³ WOJTYŁA, K., *El taller del orfebre*, B.A.C. Madrid 2014. 55.

PARTE II:

FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA NORMA PERSONALISTA

Introducción

La obra cumbre y más elaborada de Karol Wojtyła es *Persona y acción*, donde estrictamente hablando no se aborda una ética “ni da por supuesto a la persona ni la implica, sino que, al contrario, pretende explicar esa realidad que es la persona con tanto detalle como sea posible”²⁷⁴. Ciertamente es una obra netamente antropológica, aunque no se puede olvidar que la finalidad que subyace en *Persona y acción* es la de fundamentar a través de una antropología adecuada la ética, que según Wojtyła adolecía de la falta de una base antropológica, haciendo así que entrara en una profunda crisis. Así lo cuenta Navarro Valls en una entrevista:

“Juan Pablo II, cuando era todavía obispo, ni siquiera cardenal, empezó a elaborar sobre este tema y escribió aquel libro estupendo que se llama *Amor y responsabilidad*. El libro se difundió, pero él mismo, y -esto me lo ha contado Juan Pablo II-, se dio cuenta que para entender bien *Amor y responsabilidad* había que hacer una reflexión sobre quién es la persona humana. Ése es el déficit antropológico al que me refería. Después escribió *Persona y acto*, un libro muy difícil pero muy rico desde el punto de vista antropológico, no de antropología cristiana sino simplemente antropología”²⁷⁵.

Esto se entiende mejor sabiendo que Wojtyła ostentaba la Cátedra de Etica en la Universidad de Lublin, por lo que la ética era su máxima prioridad y recurre a la antropología filosófica para fundamentar esta.

Por tanto, en esta segunda parte de la tesis vamos a adentrarnos en el significado de “persona” para Wojtyła y cómo desde la antropología que propone se fundamenta la norma

²⁷⁴ PyA., 45.

²⁷⁵ <https://www.religionenlibertad.com/el-activismo-de-juan-pablo-ii-fue-el-de-la-dignidad-34833.htm>

personalista, objeto principal de nuestro estudio. Para ello, comenzaremos en el primer capítulo haciendo un recorrido sobre la génesis y los planteamientos anteriores a Wojtyła acerca de la “persona”; pasaremos en el segundo capítulo, al estudio de la persona humana tal y como la entiende Wojtyła a nivel antropológico y finalmente estaremos capacitados para fundamentar la norma personalista.

CAPÍTULO I: PLANTEAMIENTOS ANTERIORES

SOBRE LA PERSONA

1.1. Tratamiento metafísico-teológico de la persona en la filosofía clásica

1.1.1. Persona²⁷⁶: el problema etimológico

Lo primero que vamos a hacer en este apartado es indagar en la etimología del término “persona”. Digamos, de entrada, que el origen etimológico es un verdadero enigma en la actualidad²⁷⁷. Se han dado desde el siglo I, diferentes hipótesis. Algunos sostienen, la mayoría, que deriva de la palabra griega “πρόσωπον”, que era la máscara que el actor griego se ponía delante de su propio rostro, adoptando así el rostro de un personaje. San Agustín afirmaba que provenía de *personare*, significando “sonar a través de” algo, en este caso la “máscara”. Este “resonar” no es ninguna metáfora, ya que estas máscaras que ocultaban el rostro, estaban construidas de tal modo que tenían una *bocina* (“trompeta” en latín), un pequeño instrumento de forma cónica que servía para amplificar el sonido, de modo que los oyentes del anfiteatro colocados en gradas circulares pudieran escuchar la obra mucho mejor que sin estas *bocinas*. Estas funcionaban, estrictamente, a modo de “megáfono”. De ahí que cuando se habla de “resonar” se está aludiendo a la voz de la “persona” que resuena tras la máscara. Todo ello, nos lleva a afirmar que en el principio con la palabra persona no se identificaba al actor en cuanto tal, sino lo que representaba (este origen ha podido influir, en la actualidad, en que algunos pensadores sobre bioética opinen que ser persona no es algo, arraigado en ser, sino que es como una “careta” que se tiene en algunos momentos de la vida pero que se puede perder en otros, por lo que cabe afirmar que no todo ser humano es persona)²⁷⁸. No es, en palabras de Spaemann, “lo que se esconde detrás del rol y hace posible la interpretación, sino el rol mismo”²⁷⁹.

La antigüedad no conoce ninguna otra forma que permita al hombre ponerse detrás de su naturaleza, ningún modo de objetivar la naturaleza. La naturaleza es algo último en

²⁷⁶ Merece la pena para el estudio de la persona humana la obra de: AMENGUAL COLL, G., *La persona humana: un debate sobre su concepto*, Síntesis, Madrid 2015.

²⁷⁷ Cfr. MORENO VILLA, M., en “*El hombre como Persona*”, Caparrós, Madrid 1995. 12ss.

²⁷⁸ Ver las reformulaciones del concepto de persona en algunos bioéticos contemporáneos: Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt, Juan Carlos Álvarez, John Harris, etc. Burgos hace un estudio al respecto en: BURGOS, J. M., *Reconstruir la persona*, Palabra, Madrid 2009. 71ss. También, TORRALBA, F., *¿Qué es la dignidad humana?*, Herder, Barcelona 2011.

²⁷⁹ SPAEMANN, R., *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, Eunsa, Navarra 2000. 42.

sentido fáctico y normativo. Por ello, se habla de “persona” como lo secundario, lo puesto, la segunda identidad y, por eso, más débil que la primera.

Los actores tenían que interpretar debidamente su papel, ante lo cual los estoicos compararon el modo correcto de vivir con una buena representación de un papel teatral. En esta línea se favoreció una relación directa del hombre con sus fines primarios. “El hombre es un ser vivo orgánico y, como tal, tiene fines primarios, vitales. Pero como ser racional tiene un fin propio: hacer lo indicado por la naturaleza de forma hermosa, o sea, *como lo racional*”²⁸⁰.

Con el tiempo se produjo un cambio bastante significativo, *se tomó el instrumento por el agente* y comenzó a designarse por “persona” al hombre que portaba la máscara e incluso también al “papel” que interpretaba.

Por otro lado, también existen hipótesis que hacen derivar “persona” del etrusco *Phersu*, palabra escrita en el fresco de una tumba, en donde aparecen los hombres danzando enmascarados. Algunos incluso han pensado, erróneamente, que significa “*per se una*”, lo que no es sino un artificio anacrónico, ya que es ver el pasado con elementos que no existían y que son propios de épocas posteriores²⁸¹.

Otros, sin embargo, ponen el origen de la palabra y del concepto en el derecho griego y romano, donde la persona era un ciudadano de la *polis* y de la *civitas* respectivamente, sujeto de derechos y deberes, en contraposición a los esclavos y a las mujeres, que no tenían los mismos derechos. No obstante, no se debe olvidar que el derecho romano se caracteriza por ser eminentemente práctico y poco dado a abstracciones. La palabra persona se distingue de “*caput*”, esta última se utilizaba para designar al “hombre sin nombre”, es decir, que no pertenecía a una familia noble, no tenía voz propia (no tenía derecho a votar) y se le designaba con el nombre de *caput*, es decir, un individuo indeterminado”²⁸².

Por ello, si hoy pensamos que todo hombre (varón y mujer) es una persona, esto no era así en la antigüedad, pues se distinguía claramente entre los “hombres” y las “personas”, de tal forma que no eran sinónimos, ya que las mujeres y los esclavos, por ejemplo, no eran

²⁸⁰ Ibid.

²⁸¹ Encontramos también una aportación en la que se distinguen la primera persona y la segunda persona en: A.A.VV., *New Catholic Encyclopedia (supplement 2012-1013: ethics and philosophy)*, Volume 3 L-Q, in association with The Catholic University of America. Washington 2013. 1131: “The word also has uses in grammar, where it is used to classify the subject of a verb as first person (I/we), second person (you), or third person (he/she/it/they), and in jurisprudence, where it designates legitimate parties at law”.

²⁸² GARCÍA CUADRADO, J. A., *Antropología filosófica*, Eunsa, Navarra 2006. 119.

tenidos por tales al no estar en plena posesión de sus derechos como ciudadanos, por no ser seres autónomos o autodirectivos²⁸³. Lo interesante de esta concepción jurídica que hemos visto es que se subraya el hecho de que se es persona *para alguien*²⁸⁴.

Como se ve, la cuestión de la etimología está todavía por resolver. Incluso la derivación de “persona” a partir del “πρόσωπον” no está tan clara como algunos sostienen. “En conclusión, la etimología de la palabra ‘persona’ es todavía confusa, aunque, por lo demás, tampoco la filología tiene en esto la última palabra”²⁸⁵. Esta misma visión es la que sostiene Julián Marías, para quien afirmar tanto la “persona” como máscara y su identificación con el papel que representa ha hecho que se abandone otra significación mucho más interesante: la “persona” como “cara”, “fachada”, es decir “la parte delantera” de quien es proyectivo o vuelto al futuro²⁸⁶.

Esta expresión de Julián Marías nos ayudará a entender -cuando hablemos más adelante en nuestro trabajo- lo que significa la “epifanía del rostro” y sus implicaciones a nivel normativo. De momento, sigamos adentrándonos en el tema que ahora nos ocupa. En el siguiente apartado, veremos la insuficiencia de la aportación greco-romana al respecto y, en contra, nos adentraremos en un apasionante esfuerzo reflexivo, de muchos años, no exento de errores y polémicas que llevó a dotar a la palabra “persona” de toda una gran significación, sin la cual hoy no entenderíamos toda la riqueza y excelencia del término.

1.1.2. Cristianismo y persona²⁸⁷

Mientras los griegos podían denominar *prósopon* a una silla, para los romanos era totalmente inconcebible, ya que solo era aplicable a un sujeto personal, a un ser espiritual, cargado de una dignidad constitutiva²⁸⁸. Zubiri señala que la metafísica griega tiene grandes limitaciones, siendo la fundamental y gravísima la ausencia no solo del vocablo sino incluso del mismo concepto de “persona”. A este respecto, y viendo la originalidad del cristianismo respecto del concepto “persona” Zubiri afirma:

²⁸³ Cfr. MORENO VILLA, M. o.c., 17.

²⁸⁴ Cfr. GARCÍA CUADRADO, J. A., o. c. 119.

²⁸⁵ Cfr. MORENO VILLA, M. o.c., 18.

²⁸⁶ Cfr. MARÍAS, J., *Antropología Metafísica*, Alianza, Madrid 1983. 40s.

²⁸⁷ Una obra de referencia es: SAYÉS, J.A., *Comprender la Trinidad*, San Pablo, Madrid 2013.

²⁸⁸ Aunque en el caso de Roma esa dignidad solo era propia del ciudadano de la *Civitas*, y no de los “bárbaros” que habitaban fuera de los límites del imperio, ni tampoco de los esclavos.

“Ha hecho falta el esfuerzo titánico de los capadocios para despojar al término hipóstasis de su carácter de puro *hypokeímenon*, de su carácter de *subjectum* y de sustancia, para acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos había dado el término persona, a diferencia de la pura *res*, de la cosa. Es fácil hablar en el curso de la historia de la filosofía de lo que es la persona a diferencia de la *res naturalis*, por ejemplo, en Descartes y en Kant, sobre todo. Pero lo que se olvida es que la introducción del concepto de persona en su peculiaridad ha sido una obra del pensamiento cristiano, y de la revelación a que este pensamiento se refiere”²⁸⁹.

Este dato no podemos perderlo de vista, ya que de hacerlo perderíamos la plenitud y riqueza del concepto persona. Digamos que la persona humana solo puede aspirar a su completa realización como tal si encuentra su asidero último y absoluto en Dios. En esta línea decía Nédoncelle que:

“la posibilidad de dirigirnos sin límites hacia una realización total de la red de personas con las cuales nos encontramos en la existencia, no puede explicarse ni por los esfuerzos del yo, ni por la colegialidad de todos los yoes. No puede explicarse más que por un Dios, y este Dios debe ser personal en cierta manera”²⁹⁰.

Sabemos que los primeros pensadores cristianos al hablar de “persona” no partían de la nada, sino que partían de la experiencia personalista judeo-cristiana. De igual modo, hay que clarificar que, en el pensamiento teológico posterior, la noción de “persona” no tiene los mismos matices aplicándola tanto a la reflexión cristológica como trinitaria. Al principio, sirvió para reflexionar sobre el misterio de la Santísima Trinidad y después, por extensión, también se aplicó a la persona de Cristo. Mientras en la cristología se insistía en la unidad de la persona de Cristo, en su mismidad e identidad, en el pensamiento trinitario sirvió para marcar las diferencias entre las tres personas divinas.

Los primeros grandes pensadores cristianos, los Padres de la Iglesia, elaboraron el concepto de persona *no con un interés primeramente antropológico ni filosófico*, sino que pretendían aproximarse a los misterios cristianos revelados, en concreto, a la afirmación de la trinidad personal del Dios único en esencia; así como para dar cuenta de la encarnación de la segunda persona de la Santísima Trinidad: Jesucristo.

²⁸⁹ ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1988. 323.

²⁹⁰ NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos. Horizons et méthodes d'une philosophie personaliste*. Ed. de l'EPI, Paris 1961. 10.

La conceptualización temática del ser humano como persona no transitó desde el ámbito filosófico al teológico, sino que fue *a la inversa*. Cuando los cristianos de los primeros siglos utilizaban esa palabra lo que hacían era insistir en los *tres* que coexisten en la Trinidad divina²⁹¹. Le debemos a Tertuliano de Cartago, quien acuñó nuevos términos de gran importancia para la posteridad, la traducción de la palabra “πρόσωπον” por *persona* transformando con ello el significado de la misma, pues para un jurista romano como Tertuliano la “persona” ya no se refería, como para los griegos, a un ser objetivo individual: humano, animal, vegetal e incluso mineral, sino que hacía referencia al ser humano libre, sujeto de derechos y deberes en la legislación de Roma.

En realidad, Tertuliano posibilitó el debate sobre el sentido de la persona al distinguir entre “persona” y “substancia”, cuando sostenía que en Dios solo existe una substancia en tres *personis*. Este vocablo traducía el griego “πρόσωπον” -aunque los teólogos capadocios griegos preferían el término *hipostasis* (del verbo *hyphístemi*, compuesto de *hypó-hístemi*)- que designaba a lo que sostiene o sustenta algo, lo que está debajo, pero también al modo de ser visto algo, lo que hace existir a algo, el fundamento, etc. Recordemos que por *hipóstasis* Aristóteles entendía el “supuesto” o substancia primera, singular, individual, en oposición a la substancia segunda, que era una abstracción de lo que tienen en común los individuos de la misma especie. La categoría de substancia, desde Aristóteles, siempre ha estado vinculada a la noción de “cosa”, por lo que es de entender que haya resultado ambigua al aplicarla unívocamente a Dios Trino y al hombre²⁹².

Fue Orígenes el primero en utilizar en la reflexión trinitaria el vocablo *hipóstasis* en su controversia contra los monarquinos²⁹³. No tenía entonces un sentido unívoco preciso, sino todo lo contrario, y no solo en la traducción latina, sino incluso en la misma reflexión

²⁹¹ El término *persona* fue utilizado ya por el papa san Dámaso (a. 382): Cfr. DEZINGER, E. *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963. Citaremos como Dz. Consta también en el “Símbolo toledano I”: Dz 19, y también en el llamado “Quincumque”: Dz 39, etc.

²⁹² Cfr. MORENO VILLA, M., o.c., 19.

²⁹³ El *monarquianismo* (modalismo - adopcionismo) es una herejía desarrollada en el siglo II, enseñó que en Dios no hay más que una persona. El monarquianismo dinamista o adopcionista, sostiene que Cristo es tan solo un hombre, aunque nacido sobrenaturalmente de la Virgen María por obra del Espíritu Santo. Este hombre habría recibido en el bautismo un particular poder divino y la adopción como hijo de parte de Dios. El monarquianismo modalista (modalismo) afirma también una única Persona divina, pero que actúa según diferentes funciones o modos. Aplicado al principio a Jesucristo, sostuvo que el mismo y único Dios que era el Padre había sufrido la pasión y la cruz por nosotros, y recibió el nombre de patripasianismo. Más tarde se extendió también al Espíritu Santo, desarrollándose así la doctrina completa, que sostenía que las tres personas de la Trinidad no eran más que tres modos, máscara o funciones por medio de las cuales actuaba la única Persona divina.

Cfr. www.corazones.org/diccionario/monarquianismo.htm

griega. De ahí que muchos latinos lo tradujeran literalmente por *sub-stantia*, con lo que la fórmula tertuliana “una substancia y tres personas” venía a traducirse como “una substancia y tres substancias”, lo que además de contradictorio suponía un claro triteísmo. Fueron los Padres griegos, como decíamos, los que reflexionaron más y mejor sobre la hipóstasis que sobre el prósopon. Distinguían además entre la razón de ser en general (la *ousía*) y la concreción particular del existente, la hipóstasis. Para estos teólogos griegos *la hipóstasis* indicaba mejor la realidad distinta y objetiva de las tres personas divinas que el vocablo prósopon. En la doctrina trinitaria poco a poco fue quedando claro que en la *physis* divina debía tener cada persona su hipóstasis, pero que, en el caso del Logos encarnado, no había dos hipóstasis, sino que en él se daba una *unión hipostática*, una sola persona con dos *physis*.

Ahora comprendemos debido a esta génesis cómo ha habido dos extremos, actualismo y sustancialismo, que llegan hasta nuestros días en la reflexión sobre la persona. El contexto teológico en el que surgió no solo posibilitó la formulación del concepto, sino que también le confirió una innegable ambigüedad, en vista de las dificultades de pensar ese misterio teológico, con las complicaciones lingüísticas a las que llegó, por ejemplo, en el Concilio de Calcedonia (451), donde convencionalmente se tradujo la voz griega *prósopon* por “sujeto” e *hypostasis* por “persona”. Este concepto de persona, como equivalente al concepto griego *hypostasis*, fue el que permitió entender que Jesús no era una teofanía disfrazada con figura humana²⁹⁴.

Zubiri va más allá y señala que las *posiciones heréticas* ayudaron a saber *lo que no* era la persona del Verbo y a profundizar y aproximarse al misterio de la persona divina. Explicando la filiación real de Cristo dirá que en Nestorio cada elemento, Dios por un lado y el hombre por otro, es completo. Como elementos, Dios y la humanidad son cada uno una realidad completa. Y esto es justamente lo que el griego llamaba “Φυσις”, naturaleza. Son dos naturalezas completas la divina y la humana. Y, en su virtud, cada una de estas realidades tiene su πρόσωπον. Aquí no se trata de que estas naturalezas tengan una careta, pero sí de que tengan una *facies* determinada por la función que la naturaleza ejerce. Afirma Zubiri que hay dos πρόσωπα: uno, el de la humanidad, y otro, el de la divinidad. Ahora bien, cada una de estas naturalezas con su πρόσωπον determinado, precisamente por tener esta morada y esta presencia tan íntima en la otra, puede hacer uso la una de la *facies* o πρόσωπον divino, y la naturaleza divina puede hacer uso del πρόσωπον humano.

²⁹⁴ Cfr. SPAEMANN, R., o.c., 46.

Sin embargo, cuando en torno a las discusiones conciliares Nestorio vio que esta solución no podía parecer suficiente, propuso un tercer πρόσωπον, que llamó el πρόσωπον *de la unión*, en el cual hay una especie de *facies* común al πρόσωπον humano y divino, que es lo que permite precisamente esa transferencia de funciones que en la teología griega tuvo un nombre preciso: la κοινωνία ιδιωμάτων. Es la comunidad o comunicación de propiedades. Esto permite hablar, por ejemplo, de que el Verbo nació y el Verbo murió, aunque el Verbo eterno de Dios no sea objeto ni de nacimiento ni de muerte. Zubiri cita textualmente a Nestorio en los siguientes términos:

“La encarnación ha de concebirse como uso mutuo de los dos πρόσωπα (de las dos facies). Las naturalezas subsisten en sus πρόσωπα, en sus naturalezas, y en el πρόσωπον de unión. Así es como no más que un solo πρόσωπον de las dos naturalezas, con dos personas distintas, la una viviendo en cierto modo exhaustivamente en el seno de la otra. De este modo la esencia misma de la humanidad se sirve del πρόσωπον de la esencia de la divinidad, pero no de la esencia, y la esencia de la divinidad se sirve del πρόσωπον mismo de la humanidad”²⁹⁵.

La Iglesia reaccionó enérgicamente contra esta posición en el concilio de Éfeso (431) que junto al concilio de Calcedonia (451) y el tercero de Constantinopla (680-681) dio lugar al dogma tal y como ha llegado a nuestros días²⁹⁶. La definición conciliar fue la de: “una naturaleza y tres personas” y a nivel cristológico se afirmará que Cristo tiene dos naturalezas: la divina y la humana. En este último caso resaltamos que la unión individual de ambas naturalezas no consiste en la mezcla de las dos, sino en que ambas son “tenidas” por una persona. En este caso, la persona es la divina, aquella que se conduce con la esencia divina de una manera que consiste en que la tiene²⁹⁷.

Solo así podemos entender la frase Jesús en el Evangelio de Juan: “Antes de que fuera Abraham soy yo” (Jn 8, 58), ya que es el concepto de persona como equivalente al concepto griego *hypostasis* el que permite entender el empleo del pronombre personal en esta cita, de tal modo que no convirtiera a Jesús en una teofanía disfrazada con figura humana. Esto tuvo

²⁹⁵ Cfr. *Liber Heraclidis*, traducido por F. Nau, *Le Livred'Héraclide* de Damas, París 1910. 233-282.

²⁹⁶ Cfr. ZUBIRI, X., *El problema teológico del hombre: cristianismo*. Alianza, Madrid 1997. 253s.

²⁹⁷ Cfr. “Symbolon Chalcedonense”, en H. DEZINGER, A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum* (= DS), Barcelona-Freiburg-Rom, 36, Aufl 1976. 300-303.

una importancia decisiva para el cristianismo primitivo, ya que evitaba cualquier contacto con la mitología antigua, así como tomar prestamos de ella para aclarar la propia fe²⁹⁸.

Como vemos, aunque el cristianismo fuera quien dotara a la palabra “persona” de una concepción muy elevada, las herejías, las confusiones y errores teológicos no hicieron que la andadura fuera fácil. Por ello, se necesitó del dogma para fijar claramente la fe de la Iglesia sobre las Personas Divinas y la Persona de Cristo. Esto no nos debe llevar a considerar estas definiciones dogmáticas como algo que nos impida reflexionar e indagar cada vez más en su profundo significado; de hecho, Karol Wojtyła dirá que, aunque son un misterio de fe en sentido estricto y, consecuentemente, la razón humana no es capaz de comprender plena y profundamente su esencia, sin embargo, los intentos para comprenderlos son totalmente lícitos²⁹⁹, de ahí el gran trabajo desarrollado por la teología especulativa.

Dicho esto, y vistas las primeras aportaciones sobre la “persona” desde el pensamiento cristiano, continuemos ahora reflexionando sobre el desarrollo posterior teniendo en cuenta estas bases.

1.2. Hacia una comprensión de la persona humana

Podemos comenzar este apartado afirmando que la perspectiva que se advierte en el vocablo *persona* se halla emparentada, en su origen, con la noción de lo *prominente* o *relevante*³⁰⁰, es decir, con la idea de dignidad. Lo que no está tan claro es que esa dignidad pudiera aplicarse a todo hombre. Ya que “en términos muy generales se podría afirmar que en la cultura clásica el individuo concreto poseía un valor secundario o subordinado, ya sea al ciclo de la historia, a la ciudad-estado, al destino o a la voluntad de los dioses”³⁰¹.

Es en el pensamiento de la Edad Media donde la persona humana adquiere una preeminencia particular³⁰². Recogiendo la enseñanza de la revelación cristiana se afirma que el hombre es “imagen y semejanza de Dios” (Gn 1, 26). Cada individuo humano posee por tanto una especialísima valoración intrínseca porque es fruto de un acto creador, libre y amoroso de Dios. “Ontológicamente la persona participa más plenamente de la perfección

²⁹⁸ Cfr. SPAEMANN, R., *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, o.c., 47. Podemos entenderlo mejor cuando se habla del Dios Zeus, que aparece como hombre, como nube, como cisne, pero no es todas esas cosas.

²⁹⁹ Cfr. WOJTYŁA, K., “El personalismo tomista” (1968), *Mi visión del hombre*, o.c., 304.

³⁰⁰ Cfr. MELENDO, T., *Las dimensiones de la persona*, Palabra, Madrid 1999. 20.

³⁰¹ GARCÍA CUADRADO, J. A., o.c., 120.

³⁰² Cfr. GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 2004. 195-212, donde se hace una síntesis del personalismo cristiano en la filosofía medieval.

divina debido a su inteligencia espiritual”³⁰³. De aquí brotan otra serie de particularidades que hacen de la persona humana un ser excelente: como la libertad por la que la persona humana es dueña de su propio obrar, capaz de donarse a sí misma, capaz de amar y más radicalmente capaz de conocer y amar a Dios. De este modo, la noción de persona humana es aplicable a todos los hombres de modo absoluto, y designa la singularidad e irrepetibilidad de cada ser humano y la igualdad de todos ante Dios. La persona se concibe como un absoluto, en sí y por sí, más allá de toda relación jurídica y de cualquier condición social³⁰⁴, cultural, política o económica.

Por otro lado, como ya hemos señalado, la reflexión teológica llevada a cabo por los Padres de la Iglesia hizo posible una comprensión más profunda de la noción de persona aplicada al estudio de los problemas trinitarios y cristológicos. Todo este esfuerzo especulativo cristalizó en Boecio haciendo célebre una definición que pasó a toda la escolástica posterior: “*Persona est naturae rationalis individua substantia*”³⁰⁵. Con esta definición Boecio trataba de delimitar una noción de persona válida contra los nestorianos (que sostenían que en Cristo había dos naturalezas y dos personas) y contra los monofisitas (en Cristo solo está presente la naturaleza divina). Dicha definición de la persona como sustancia individual (*suppositum*) de naturaleza racional es la primera que, en su aparente sencillez, reúne elaboradas categorías ontológicas. Se le ha reconocido el mérito de hacer entrar en una única fórmula la individualidad y la especificidad igualmente personales³⁰⁶. Para entenderla mejor, digamos que Boecio distingue cuatro conceptos de naturaleza³⁰⁷:

- Naturaleza significa cualquier realidad inteligible, todo aquello con lo que podemos responder a la pregunta “¿qué es esto?”
- En un segundo sentido, naturaleza se aplica solo a las cosas, a las sustancias materiales o inmateriales.
- En tercer lugar, de forma más específica, se usa para referirse a los cuerpos no artificiales.

³⁰³ GARCÍA CUADRADO, J. A., o.c., 120.

³⁰⁴ Cfr. *ibid.*

³⁰⁵ BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis, contra Eutychem et Nestorium*, c. 3. A propósito de esta definición afirmar también que Boecio pretende delimitar claramente entre sustancia y accidentes, dejando claro que los accidentes no pueden constituir a la persona: Cfr. A.A.VV., *New Catholic Encyclopedia*, O.c., 1132.

³⁰⁶ FETZ, R. L., “*Personbegriff und Identitätstheorie*” (“Concepto de persona y teorías de la identidad”), *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 35 (1988) 69-106. Esta cita la tomamos de la obra de FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid 2002. 174.

³⁰⁷ Cfr. SPAEMANN, R., *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, o.c., 47.

➤ Finalmente, designa no a la cosa concreta, sino la forma general o esencia, mediante la cual se determina la diferencia específica de un tipo de sustancias frente a todas las demás.

Es de este último significado del que se sirve Boecio para su definición del concepto persona y según el cual la personalidad es el modo específico que tienen las “naturalezas racionales” de concretarse individualmente³⁰⁸. Se trata de una definición eminentemente ontológica, en la que se utilizan categorías filosóficas provenientes del aristotelismo. Pasemos a analizarlas con más detalle³⁰⁹:

a) La persona es una sustancia, es decir aquello que es “substrato” de los accidentes. La sustancia existe en sí misma (posee en sí mismo el ser), mientras que los accidentes sensibles existen en el sujeto subsistente. Al ser sustancia es incomunicable, no puede pasar su ser a otro. Es una realidad indivisa en sí misma y dividida en cambio de las demás realidades³¹⁰. De una manera esquemática la subsistencia puede definirse como la independencia respecto de todo sujeto de inhesión, respecto de todo coprincipio y también respecto de toda parte. Lo subsistente no inhiere en ningún sustrato, ni tiene necesidad de ningún coprincipio (en oposición a la materia prima y a la forma sustancial que se complementan mutuamente), tampoco nada que se relacione con él como una parte con otra, ya que lo subsistente se comporta a la manera de un todo, pero no según la manera en la que dentro de un todo se comportan las partes entre sí. Por ello, podemos afirmar con Millán-Puelles, que la subsistencia es la suficiencia o plenitud por la que un ente está en sí mismo completo, clausurado en su propio ser, lo cual no supone un aislamiento que haga imposible la relación, ni siquiera se trata de que esté el ente encerrado en sí. Con esta clausura se trata de una suficiencia-plenitud que no excluye, en principio, la posibilidad de recibir, sino la de ser recibido³¹¹.

b) Esta sustancia es individual, lo que Aristóteles denominó como “sustancia primera (πρωτη ουσια)”. Ferrer afirma que la noción de sustancia como ὑποκείμενον (lo que está debajo) es un término unívoco, como corresponde a las distintas categorías o predicamentos, y sin embargo no se puede aplicar en el mismo

³⁰⁸ Cfr. *ibid.*

³⁰⁹ Seguimos la estructura que hace GARCÍA CUADRADO, J. A., ya que nos parece muy acertada complementándola y contrastándola con otros autores.

³¹⁰ Cfr. MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 2002. 458.

³¹¹ Cfr. *ibid.*

sentido a la persona y a los otros individuos³¹². De esta manera se hace referencia a la sustancia con aquellas particularidades que la distinguen de otros individuos de otras especies, ya que la individualidad de la persona, en rigor, es única de ella, por serlo de un modo máximo, en lugar de consistir en un concepto sustancial genérico al que especificara la diferencia personal³¹³. La individualidad de la persona es superior a la de los animales y esto es debido a su carácter racional³¹⁴.

c) La persona además posee una naturaleza, con lo que se significa a la esencia (“aquello por lo que una cosa es lo que es”) en cuanto que es principio de operaciones. Nos referimos aquí de la cuarta definición que hacía Boecio de naturaleza, enunciada más arriba.

d) Por último, esa naturaleza *posee racionalidad* gracias a la cual se abre cognoscitivamente al mundo que la rodea mediante las ideas universales. La naturaleza racional es la que determina específicamente el ser de la persona, distinguiéndolo de esta forma de las demás sustancias individuales. Cada persona tiene individualmente la naturaleza racional. “Ser persona consiste, pues, en ser sujeto de la naturaleza racional; y, a su vez, esta, en tanto que poseída, es la que hace de la persona su sujeto”³¹⁵. Seguirá afirmando en la misma línea Millán-Puelles que la naturaleza racional es la más alta de todas las naturalezas posibles, ya que confiere la capacidad de hacerse presente el ser de las demás realidades. El ente que está dotado de naturaleza racional se encuentra, en principio, abierto por su capacidad intelectual a todo ente³¹⁶.

Indiquemos que la definición boeciana de persona fue ampliamente utilizada en la escolástica medieval, aunque retomada con nuevos matices. Por ejemplo, Ricardo de san Víctor propone esta otra: “*existencia incomunicable de una naturaleza intelectual*”³¹⁷. Realmente Ricardo de San Víctor protesta contra el empleo de “sustancia”, “sin reparar en que el propio Boecio lo sustituye por el concepto de subsistencia”³¹⁸. Para Ricardo sustancia designa siempre algo, un *quid*, un ser con una esencia determinada, que puede ser

³¹² Cfr. FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?* o.c., 175.

³¹³ Cfr. *ibid.*

³¹⁴ Cfr. MILLÁN-PUELLES. o.c., 459.

³¹⁵ MILLÁN-PUELLES. o.c., 460.

³¹⁶ Cfr. MILLÁN-PUELLES., o.c., 461.

³¹⁷ Cfr. GARCÍA CUADRADO, J. A., o.c., 121. Sobre esta discusión Cfr. LOMBO, J. A., *La persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático*, Apolinare Studi, Roma 2001. 137-140.

³¹⁸ SPAEMANN, R., *Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, o.c., 48.

la esencia de diferentes casos concretos. Sin embargo, persona designa una *proprietas qui non convenit unius modi soli*³¹⁹. Es lo que no forma parte esencialmente de una descripción, sea esta como sea, sino que por definición solo puede corresponder en cada caso a un único individuo. De ahí la definición literal: *Existens per se solum juxta singularem quamdam rationalis existentiae modum*³²⁰.

En la misma dirección, aunque con más precisión y claridad, continúa Tomás de Aquino con la reflexión de Boecio (la que cita en varias ocasiones) y en la que tiene en cuenta las aportaciones de Ricardo de San Víctor. Para el Aquinate la substancia es la substancia prima, la primera *ousía* en el sentido aristotélico de individuo concreto³²¹. Mientras que la palabra “hombre” designa una especie, una clase natural, definida por los diferentes predicados de sus elementos, “persona” en cambio no alude a la clase sino esencialmente al elemento de una clase, pero no en tanto que es elemento de esta clase, sino en tanto que es individuo. La persona, afirma Tomás de Aquino, no es un *nomen intentionis* sino un *nomen rei*. Lo cual significa que persona designa al hombre en tanto que titular de su nombre propio³²².

Al respecto, Wojtyła resaltará de la concepción tomista que el hombre no es otra cosa que individuo (*individua substantia*) de naturaleza racional. Esta naturaleza racional no posee una existencia propia y autónoma como naturaleza, sino que subsiste en la persona: “La persona, por consiguiente, es un sujeto autónomo de la existencia y de la acción que, de otra forma, no podría ser atribuida a la naturaleza racional”³²³. Resalta Wojtyła que para Tomás de Aquino el hombre es el ser objetivamente más perfecto. De la perfección de este ser decide la naturaleza racional, y por consiguiente espiritual, que encuentra en la libertad su complemento natural. “La persona, por consiguiente, es siempre un ser concreto racional y libre, capaz de todas las acciones a las que solo la racionalidad y la libertad predisponen”³²⁴.

Tomás de Aquino toma la definición boeciana, pero define a la persona como un “*subsistente racional*” y más precisamente como “*todo ser subsistente en una naturaleza*”

³¹⁹ Cfr. *Ibid.*, (“Una cualidad que no conviene sino a uno solo”).

³²⁰ Cfr. *Ibid.*, (“Existente que existe por sí mismo en la forma singular de existencia racional”).

³²¹ “Et sic hoc nomen “individuum” ponitur in definitione personae, ad designandum subsistendi qui competit substantiis particularibus”. (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, III-II, q. 29, a. 1 ad 3). En el mismo sentido Cfr. *De potentia*, q. 9, a. 1 y 2. Cita tomada de: FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?*, o.c., 178.

³²² SPAEMANN, R., *Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, o.c., 50.

³²³ WOJTYŁA, K., “El personalismo tomista”, *Mi visión del hombre*, o.c., 307.

³²⁴ *Ibid.*

*racional o intelectual*³²⁵. De este modo, se puede aplicar también a Dios, al tiempo que con el término “subsistente” se subraya la individualidad y la incomunicabilidad del ser (propio de la sustancia). Con estas precisiones el Aquinate recuerda que las acciones son siempre del individuo singularmente subsistente (el supuesto) y no de la naturaleza como tal. El supuesto es un sujeto último que posee la naturaleza específica como su parte perfectiva³²⁶. La diferencia entre Boecio y Tomás de Aquino estriba en que este último incide más en el aspecto *subsistencial* de la persona que en la racionalidad³²⁷.

Gilson, en cambio, acentúa que para Tomás de Aquino la persona significa esa clase de sustancias individuales que se distinguen de las demás en que tienen dominio propio de los actos: *dominium sui actus*:

“Al ser dueñas de lo que hacen, estas sustancias no son simplemente ‘actuadas’ por las demás, sino que ellas son las que actúan, es decir, que cada una de ellas es, directamente y en última instancia, la causa de cada uno de los actos singulares que realiza. No hay, pues, nada superior a la persona en toda la naturaleza: *persona significat id quod est perfectissimus in tota natura*. Pero todo hombre es una persona. En cuanto sustancia, forma un núcleo ontológico distinto, que únicamente debe el ser a su propio acto de existir. En cuanto sustancia racional, es un centro autónomo de actividad y la fuente de sus propias determinaciones. Más aún, es su acto de existir el que constituye a cada hombre en su doble privilegio de ser una razón y ser una persona; todo lo que sabe, todo lo que quiere, todo lo que hace, brota del acto mismo por el que *es lo que es*”³²⁸.

En la misma línea, nos parece oportuna la afirmación de Guardini según la cual “el ser persona se da en cada hombre, y es un derecho suyo inalienable (...). Nadie puede sacudirse su carácter de persona. El hombre es persona y lo sigue siendo quiera o no”³²⁹.

Por otro lado, para el fenomenólogo realista J. Seifert, no es suficiente con la noción genérica aristotélica de sustancia individual para delimitar el concepto de persona:

“El problema es el de saber si el ser sustancia como tal sea ya suficiente para constituir el carácter de ser (persona) en el sentido absolutamente propio; es decir, si

³²⁵ Ibid.

³²⁶ Seguimos con la voz “persona” de la enciclopedia americana, o.c.

³²⁷ Cfr. LOMBO, J. A., o.c.

³²⁸ GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, o.c., 384.

³²⁹ ROMANO, G., *Ética*, BAC, Madrid 1999. 166.

aquello que es común a la persona y a la rana, al árbol y a la peña es el subsistir en sí de la sustancia, o si más bien, por el contrario, solo su carácter personal específico en virtud del cual la persona es persona es lo que le comunica la propiedad de ser auténtica y verdaderamente existente”³³⁰.

J. Marías, por su parte, ofrece una interpretación particular de la sustancialidad, él entiende por sustancia el conjunto de disponibilidades (οὐσία) que hay en la persona, previas a sus actos (lo que también se llama su “haber”): de esta forma, la consistencia de la persona no puede asemejarse a la de las cosas³³¹.

Usando una terminología nueva, Zubiri pone en la *suidad* (“ser suya”) lo constitutivo de la persona:

“Persona es justamente ser suyo. No es simplemente ser de suyo. De suyo son todas las cosas reales: en ello consiste el ser real. Pero solamente la realidad abierta a su propia realidad es la que reduplicativa y formalmente no solamente es de suyo, sino que además es suya”³³².

Finalmente, en la propuesta de Leonardo Polo hay una sustitución de la sustancia por la subsistencia (noción a la que había acudido R. de San Víctor para eliminar todo logicismo en el constitutivo intelectual y que Tomás de Aquino hace suya), designando con esta un modo de existir, privativo de la intimidad personal³³³.

De esta manera “persona” es algo que se *es*: no es un título que se adquiere o se “tiene” por linaje familiar. “La persona posee su propio ser, pero se trata de un ser comunicado por Dios: el acto de ser personal es un acto de ser derivado. Por lo tanto, la persona humana no es el fundamento del ser (nadie se comunica el ser a sí mismo), sino que es un ser fundado en Dios que lo comunica a la persona mediante un acto creador y libre”³³⁴.

1.2.1. Crisis en la reflexión posterior sobre la persona

Con la escolástica nominalista y la filosofía empirista el conocimiento metafísico entra en una profunda crisis. Las categorías aristotélicas de sustancia, naturaleza o esencia son

³³⁰ SEIFERT, J., *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenológica di una metafisica classica e personalistica*, Vita e Pensiero, Univ. Católica del Sacro Cuore, Milán 1989. 318.

³³¹ Cfr. MARIAS, J., *Persona*, Alianza, Madrid 1996. 85- 87.

³³² ZUBIRI, X., *Estructura de la realidad*, Alianza, Madrid 1989. 222.

³³³ Cfr. FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?*, o.c., 176.

³³⁴ GARCÍA CUADRADO, J. A., o.c., 121.

ahora rechazadas o, al menos, cuestionadas. Se abandona la clásica definición de persona ya que (habiendo dejado de lado la metafísica) se hace imposible acceder intelectualmente a la noción de sustancia. Solo se admite como válido el conocimiento accesible a la observación directa de los sentidos (método experimental), la noción de sustancia es inaccesible y aunque se pueda postular su existencia no se puede afirmar.

Por otro lado, para el *racionalismo*, la persona no se puede comprender como una unidad sustancial. Si se sigue la formulación de Descartes según la cual “yo soy una sustancia pensante”, entonces se afirma que la sustancia es mi pensamiento (*res cogitans*), mientras que el cuerpo es otra sustancia (*res extensa*). “De esta manera, la persona humana no se fundamenta ya en el ser personal, sino en una facultad suya (el pensamiento) y en su correspondiente operación (pensar). Más concretamente la persona se entiende en términos de *autoconsciencia*”³³⁵.

En la filosofía contemporánea se sitúa la radicalidad personal no en el ser, sino en el *obrar*. Ya no es el pensamiento, sino la *voluntad* la que ocupa el papel hegemónico en la comprensión del hombre. Esta tendencia se acentuará en el siglo XIX con Schopenhauer y Nietzsche. Se trata de una voluntad autónoma desligada de la verdad y del bien de la persona. El hombre no posee un ser fundado (en Dios), sino que se trata de un sujeto fundante de la verdad y el bien³³⁶.

1.3. El auge del individualismo y de los colectivismos

El individualismo y el colectivismo son dos corrientes profundamente antitéticas, pero conectadas entre sí por los extremos, “formando una poderosa tenaza que hizo ineludible la búsqueda de una alternativa”³³⁷.

El individualismo:

El individualismo es una mentalidad difícil de definir, ya que sus rasgos ideológicos son difusos. No es una corriente teórica como el marxismo o el fascismo, ni tiene ningún pensador de referencia. Sin embargo, podemos dar unas pinceladas que nos permitan entender lo nuclear de esta mentalidad.

³³⁵ O.c., 22.

³³⁶ Cfr. *ibid.*, (tomado de: SELLÉS, J. F., *La persona humana (I). Introducción e Historia*, Universidad de la Sabana, Bogotá 1999. 161-186).

³³⁷ BURGOS, J. M., *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2012. 18.

La ética de la que parte es la *utilitarista* (Hobbes, Hume, Bentham), cuyo postulado fundamental es la *maximización del placer y la minimización del dolor*. Todo está incluido en el cálculo, *incluso la persona*, por lo que si para maximizar el placer o minimizar el dolor hace falta eliminar a un ser humano está más que justificado³³⁸. Kant, como ya vimos al tratar *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, critica duramente esta postura tomándola como una pura instrumentalización del ser humano.

Otro rasgo, antitético, del individualismo, es la firme y decidida defensa de los derechos del individuo por encima de cualquier colectivo. De ahí que los individualistas reclamen la no intrusión del Estado en los asuntos internos de la persona y la capacidad de decidir por ella misma todo lo que le concierne sin que nadie deba interponerse, a menos que perjudique o cause daño a otros. En este sentido, J. S. Mill³³⁹ es el máximo exponente de esta teoría, que declara a favor del individualismo una autonomía soberana del individuo solo limitable por el daño a terceros³⁴⁰.

El capitalismo se inserta en la mentalidad individualista. Postula la no intervención del Estado en el mercado, puesto que el mercado es capaz de autorregularse a través de la “mano invisible” que actúa oculta, pero eficazmente en los engranajes del sistema. En este sentido la búsqueda del beneficio individual genera, a través de esos mecanismos invisibles, el bien de la colectividad. De esta manera, afirma acertadamente Burgos, la clase acomodada, sostenida por sus ganancias exponenciales y el respaldo de una teoría económica presuntamente social, se desentendió completamente de las clases desfavorecidas, o más aún, se convirtió en la causa directa del empobrecimiento de estas clases³⁴¹.

Este tipo de individualismo es el que Mounier criticó de modo implacable en *El manifiesto al servicio del personalismo*:

“Reviste de soberana dignidad a una especie de individuo abstracto, buen salvaje pacífico y paseante solitario, sin futuro, sin vínculos, sin carne, provisto de una libertad sin norte, ineficaz, juguete incordiante con el que no se debe molestar al vecino ni se sabe cómo emplear si no es para rodearse de una red de reivindicaciones que le inmovilizan con mayor seguridad aún en su aislamiento”³⁴².

³³⁸ Cfr. BURGOS, J. M., *Introducción al personalismo*, o.c., 19.

³³⁹ Encontramos un desarrollo de esta teoría en: STUART MILL, J., *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid 2001.

³⁴⁰ Cfr. BURGOS, J. M., *Introducción al personalismo*, o.c., 20.

³⁴¹ Cfr. O.c., 21.

³⁴² MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, en *El personalismo. Antología esencial*, Sígueme, Salamanca 2002. 81.

Burgos advierte que, a pesar de los puntos oscuros del individualismo, también tenía un aspecto positivo: *se defiende la primacía del sujeto sobre la sociedad*. Pero este sujeto es el individuo que se preocupa exclusivamente de sí mismo y de su bienestar, “no una persona decidida a poner sus cualidades al servicio de la comunidad y la sociedad”³⁴³.

Los colectivismos:

Digamos que los colectivismos se situaron en el extremo opuesto: frente a individuo, colectividad, y frente a individualismo, colectivismo. El individuo aislado ya no es nada, tampoco lo es formando parte de una sociedad burguesa sin horizonte. Ahora el individuo debía olvidarse de sus derechos, de sus prerrogativas y unirse con otras fuerzas para salvar a su clase o a la patria. Debía consagrarse enteramente a esta tarea, poniendo todas sus energías en un destino que le superaba y, precisamente por ello, le llenaba de sentido más que el aumento de las riquezas de las que se preocupaba y en las que se ocupaba la clase burguesa ávida de tener más e individualista.

El colectivismo tuvo diferentes formas de ver la realidad según el pensamiento que hubiera detrás y del que se nutría en cada momento. Así, nos encontramos con distintos tipos de colectivismo como: el marxismo, el fascismo y el nazismo. Cada uno tenía su propia peculiaridad y degeneraron en los acontecimientos históricos que han marcado dura y trágicamente todo el siglo XX.

No podemos abundar más en este punto por ahora (aunque sería digno de ser trabajado a fondo en otros estudios), de momento concluyamos diciendo que en la filosofía del S. XX nacen ideologías *colectivistas* y *materialistas* (individualistas), que tienden a reducir e incluso a anular completamente la dignidad personal. Desde el materialismo, el individuo humano no es sino una especie más evolucionada de un mundo que se explica solo en términos materiales. No existe una preeminencia de la persona sobre los demás seres. Desde el colectivismo, en cambio, la persona, o, mejor dicho, la individualidad humana solo cobra sentido y valor en el todo del Estado. Por consiguiente, la persona tiene que subordinar sus propios intereses al fin superior del Estado. Como escribió Mounier: “el *Volkstum* (comunidad del pueblo) llama a sus miembros a la fidelidad en la alegría. Pero el que se resista queda rechazado de la comunidad con una brutalidad que no se llega a sospechar

³⁴³BURGOS, J. M., *Introducción al personalismo*, o.c., 22.

cuando uno se limita a considerar la sonrisa del régimen. La grandeza de la nación alemana sigue siendo el valor supremo de todas las energías”³⁴⁴.

Hemos querido llegar hasta aquí para reflexionar sobre algunas verdades relativas a la decadencia de la reflexión sobre la persona. Las ideas que no se adecúan a la realidad se convierten en ideologías y estas, una vez que llegan a ser sistemas cerrados y no susceptibles de interpretación, pueden convertirse en catastróficas. Muestra de ello, es la sangre humana que ha regado todo el siglo XX; siendo algo devastador que ha azotado a la humanidad entera y que, tras la Segunda Guerra Mundial, hizo que en el 1948 muchos, a modo de reacción, se plantearan “qué” es realmente la persona humana (DD. HH). La barbarie a la que puede llegar el ser humano es descomunal y en esto la visión que tengamos de la persona no es en absoluto indiferente, más bien todo lo contrario, es lo que lleva a obrar de una u otra forma determinada.

No es lo mismo ver al hombre como una persona humana con una dignidad ontológica e inviolable, que verle como una simple *pieza de un engranaje social*. No es lo mismo la visión del hombre que le hace ver su estructura donal, llamado a darse y a descubrir en el rostro del otro a la persona que reclama ser respetada y amada, que la visión, utilitarista e instrumentalizada que hace que el otro no sea más que un objeto, un instrumento, un medio para mis propios intereses egoístas y caprichosos.

1.4. Nacimiento del personalismo

Como reacción a estas posiciones y queriendo ser una alternativa que presentar ante el panorama devastador al que llevaron las grandes ideologías del S. XX, nació el *personalismo*, que en palabras de Mounier (uno de sus máximos representantes), se puede definir como personalista a “*toda doctrina y a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sostienen su desarrollo*”³⁴⁵. El personalismo intentó ser esa alternativa, una opción a favor de la persona que tomaba del individualismo su defensa de los derechos del sujeto y de los colectivismos, su tensión ética hacia la construcción de un proyecto común, pero, como afirma M. Buber, enmarcados e integrados en sus propios presupuestos:

³⁴⁴ MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, o.c., 391.

³⁴⁵ *Ibid* (la cursiva es mía).

“La primacía de la persona frente a la sociedad equilibrada por la correlativa obligación de servir a esa misma sociedad a través de un compromiso que podía llegar a exigir sacrificios muy graves. El personalista, por tanto, se diferenciaba tanto del cómodo individualista burgués como del fanático colectivista. Buscaba abordar una vía media equilibrada cuyo eje era la dignidad de la persona, pero sin que eso supusiera la renuncia a compromisos o decisiones graves y difíciles”³⁴⁶.

El personalismo no solo quería dar una respuesta teórica, aunque así fuera en su origen, sino que pretendía estar estructurado de tal manera que permitiera una mediación social para facilitar la elaboración de propuestas de acción. Las consecuencias del individualismo y de los colectivismos no dejaban espacio para una teoría meramente especulativa. Pero hacía falta una teoría con una estructura interna tal que permitiese la elaboración de un proyecto social que fuera una alternativa adecuada y ajustada a la realidad del ser personal.

En este sentido, se volvía a retomar la antigua noción de “persona”, suficientemente conocida pero poco utilizada. El pensamiento moderno recurrió a otros conceptos para expresar la condición humana, tales como consciencia, sujeto, yo. Por eso, recurrir ahora a la persona, a la experiencia de ser persona y de encontrarse con otras personas como punto de partida del pensamiento era un camino totalmente novedoso que aún no se había transitado. Era un camino que además parecía ofrecer las respuestas que se estaban buscando³⁴⁷.

Expresa Burgos que el concepto persona tal como empezó a emplearse en esos momentos era moderno y, por ello, capaz de integrar las temáticas específicamente modernas como el yo, la experiencia o la subjetividad. Además, entendida como ser subsistente y autónomo, pero esencialmente social, se presentaba como la alternativa buberiana al individualismo y al colectivismo. Se distinguía del individuo egocéntrico al señalar la obligación moral del servicio a los otros y a la comunidad, sin caer en la órbita colectivista, ya que su dignidad intrínseca poseía un valor absoluto no intercambiable y unos derechos inalienables³⁴⁸.

Sin embargo, hay una afirmación de Ricoeur con la que nos identificamos plenamente que es criticada por Burgos. Ricoeur siendo consciente de la peligrosidad de los -ismos

³⁴⁶ BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, FCE, Madrid 1984. 146.

³⁴⁷ Cfr. BURGOS, J. M., *Introducción al personalismo*, o.c., 47.

³⁴⁸ Cfr. O.c., 48.

incluso si se trata del personalismo dirá que incluso es necesario que muera el personalismo para que vuelva la persona³⁴⁹, según entiende Burgos esto sería el “epitafio del personalismo” afirmando que Ricoeur “no fue lo bastante competente para ganar la batalla del concepto (...), se trata, a mi juicio, de una tesis equivocada”³⁵⁰, pensamos que Burgos no hace justicia a la tesis tan certera y brillante de Ricoeur y en cierto modo la desmonta para aportar su visión sobre el personalismo.

Cabe señalar que la recuperación de la noción de persona se realiza desde el método fenomenológico, no metafísico. Más bien, la definición sustancialista de persona tiende a ser cuestionada por el personalismo como *insuficiente*, puesto que la sustancia individual connota individualidad e incomunicabilidad, mientras que la persona es apertura, relación y diálogo, al menos esto es lo que “problemáticamente”³⁵¹ pensaban varios pensadores modernos. Además, reducir la persona a sustancia (mero sustrato de accidentes) sería equivalente a “cosificarla”. La noción de sustancia para algunos personalistas implica determinación y fijismo, característico del mundo físico, mientras que lo propio de la persona humana es la libertad y el dinamismo de su obrar: ser persona aparece para los filósofos personalistas (aunque veremos que no para todos) como una tarea a realizar dado el carácter abierto e inacabado del hombre³⁵².

Las aportaciones del personalismo desde la fenomenología han sido muy valiosas, sin embargo (y esta es la gran intuición de Wojtyła) es preciso ahondar desde una metodología metafísica en el ser personal:

“La primera palabra sobre el hombre es ofrecida por la ciencia -la fenomenología antropológica precede a la antropología filosófica- como concreto punto de partida, pero la última palabra queda reservada a la metafísica, la cual, mientras recibe de las disciplinas científicas un más depurado dato de base, ofrece a ellas un encuadre sintético e integral, abriéndolo a la perspectiva de los valores y de los fines”³⁵³.

En relación con esto, sostiene García Cuadrado, que es necesario reformular desde la metafísica la noción de persona para hacerse cargo de las críticas a las que se ha visto sometida. Estamos en parte de acuerdo con esta idea, pero pensamos que el método filosófico

³⁴⁹ RICOEUR, P., “*Meurt le personalisme, revient la personne...*”, *Esprit*, Enero de 1982.

³⁵⁰ BURGOS, J., <https://www.almudi.org/articulos/11744-el-personalismo-hoy#ftn3>

³⁵¹ “Problemáticamente” porque veremos más adelante que no significa lo que pensaban los autores personalistas (muchos de ellos desconocedores de la verdadera filosofía de Tomás de Aquino).

³⁵² GARCÍA CUADRADO, J. A., o.c., 123.

³⁵³ JUAN PABLO II, Mensaje (5-XI-1980).

de Karol Wojtyła va más allá de la reformulación desde la metafísica de la noción de persona, ya que él consigue integrar la corriente metafísica y la fenomenológica, teniendo así una visión no solo objetiva de la persona sino con toda la riqueza subjetiva que ello comporta. Se trataría por tanto de ver a la persona en su dimensión objetiva (ontológica) a través de su obrar, que es susceptible de ser descrito mediante la fenomenología. Así pues, “la acción sirve como un momento particular de la aprehensión -es decir, de la experiencia- de la persona (...). Una acción presupone una persona (...). Para nosotros, la acción *revela* a la persona, y miramos a la persona a través de su acción”³⁵⁴.

Podemos concluir este apartado diciendo que es preciso distinguir dos planos al hablar de la persona humana;

a) *Plano ontológico*, en el que la persona es la sustancia individual el “soporte óntico” en palabras de Wojtyła, cuyo ser es incomunicable, aunque se abre intencionalmente a toda la realidad. La persona subsiste como substrato último y raíz de las operaciones y actos libres. Este substrato no es una cosa sino una identidad que permanece en el tiempo a través de los cambios. La persona es siempre “ella misma” aunque no sea siempre “lo mismo”³⁵⁵.

b) *Plano dinámico-existencial*. Este plano hace referencia al aspecto dinámico de la persona humana que implica crecimiento del ser personal. La persona se determina a través de sus acciones libremente asumidas. La persona no es solo lo que ya es, sino que es también lo que “todavía” no es, pero puede llegar a ser cuando despliegue existencialmente su libertad³⁵⁶.

En el plano ontológico la identidad individual está asegurada por el principio de individuación, sin embargo, en el plano existencial, el yo personal debe realizarse y concretarse ya que permanece indeterminado en su origen. Esta es la razón por la que en el personalismo se insista tanto en el proceso de “autorrealización”, mediante el cual se realiza existencialmente su propia identidad³⁵⁷.

En realidad, estos dos planos se complementan y se reclaman mutuamente, lo veremos de la mano de Wojtyła. Ahora, tras este breve recorrido por el concepto “persona”, que nos ha ayudado a tener una visión de su complejidad y al mismo tiempo de su riqueza, vamos a

³⁵⁴ PyA.10-14.

³⁵⁵ Cfr. GARCÍA CUADRADO, J. A., o.c., 124.

³⁵⁶ Cfr. Ibid.

³⁵⁷ Cfr. *ibid.*

profundizar en la persona desde la metafísica, posteriormente lo haremos desde la fenomenología. Recorrido muy necesario para comprender el impacto y la novedad de la concepción wojtyliana de persona y su fundamentación antropológica.

1.5. La persona humana desde la metafísica

En este apartado nos vamos a centrar en la definición eminentemente metafísica de persona para desde ahí poder conectar posteriormente con la tradición fenomenológica y personalista contemporánea. Recogemos las notas que más fuerza tuvieron en la definición metafísica de la persona. En Tomás de Aquino hay algunas notas que conviene puntualizarlas ya que son de gran ayuda para nuestro estudio:

a) *La subsistencia.* Para el Aquinate, la noción de “sustancia” aplicada a la persona no significa meramente “substrato” de los accidentes materiales, sino que principalmente significa “subsistencia”, es decir, indica que se trata de una realidad que existe “de suyo”, “en sí misma” y no en otra realidad o sujeto de inhesión, como es propio de los accidentes. La subsistencia indica *cierta plenitud o suficiencia* con respecto a lo que le rodea y en este sentido es “independiente” y “autónoma”. Se puede afirmar que la sustancia existe “por sí misma”, siempre y cuando se afirme que se trata de una subsistencia recibida y no causada por ella. Matizando más las cosas, digamos que la sustancia posee en propiedad su acto de ser, pero este acto de ser no está originado por sí mismo, sino que se trata de una sustancia fundada, y no fundante en el orden del ser. Si todas las sustancias subsisten, la persona además opera por sí misma y por eso se dice que posee el acto de ser de modo más propio que los otros seres naturales³⁵⁸.

b) *La incomunicabilidad.* Al hablar de la incomunicabilidad no nos estamos refiriendo a una concepción individualista del hombre (como pensaron algunos personalistas) sino que a nivel metafísico nos referimos a que la sustancia posee su propio acto de ser de manera tan intensa que no puede compartirlo con otro. Es incomunicable ya que si lo pierde se acabaría la misma sustancia. No se puede dar el propio acto de ser a otro. “La persona puede cooperar con Dios en la trasmisión

³⁵⁸ Cfr. GARCÍA CUADRADO, J. A., o.c., 125.

del ser a otras personas, pero no puede dar su propio ser porque en tal caso dejaría de existir. La persona es inalienable e irrepetible”³⁵⁹.

c) *La racionalidad e intencionalidad.* Desde el planteamiento clásico podemos decir que es aquí donde se manifiesta lo específico del ser humano con respecto a la vida meramente animal y de la cual derivan las demás virtualidades de la persona humana. El hombre “es”, por el entendimiento y modo intencional, toda la realidad que conoce sin dejar de ser aquello que ya es, y al mismo tiempo, por la voluntad, puede querer todas las cosas. Pues bien, la racionalidad implica apertura al ser, a la belleza, al bien y a la verdad; o en términos de Melendo, sería la capacidad de dar cabida dentro de sí -creándolo en cierto modo, y re-creándolo y enriqueciéndolo o incrementándolo con lo que desde sí mismo aporta- a todo este maravilloso cosmos de realidades que deslumbran por su verdad, su bondad y hermosura, y de poner todo ese mundo interior en fecundo contacto con todo el universo, en su dimensión más insondable, y con el universo-interno de las demás personas³⁶⁰. Esta apertura es la que posibilita la libertad personal, al mismo tiempo que supone también la apertura hacia uno mismo manifestada en la autoconsciencia y la intimidad.

d) *La individualidad.* Al hablar de individualidad evitamos hablar de una suficiencia que pudiera considerarse como fundamento del ser, al mismo tiempo, tampoco significa que la persona pueda reducirse a una mera sustancia material, ya que es mucho más. Se trata más bien de todo lo contrario: en la medida en que una sustancia es más individual, tanta más perfección presenta. En esta línea afirma Tomás de Aquino: “El individuo se encuentra de modo más especial y perfecto en las sustancias racionales, que tienen dominio de sus actos y no solo obran -como las demás-, sino que obran por sí mismas, pues las acciones están en los singulares (...). Obrar por sí mismo es propio de quien existe por sí mismo”³⁶¹. Esto implica que la subsistencia del ser humano es superior a la subsistencia de todas las demás criaturas corporales.

³⁵⁹ Ibid.

³⁶⁰ Cfr. MELENDO, T., *Las dimensiones de la persona*, o.c., 16.

³⁶¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 29, a. 1, c.

Con frecuencia, la crítica a la definición de sustancia presentada por Boecio proviene de considerarla fundamentalmente “sustancialista”, ya que la persona humana correría el peligro de “cosificarse”. Sin embargo, la noción de sustancia, como la mayoría de las nociones metafísicas, es *análoga*, lo cual supone que se dice de muchas realidades, aunque de manera diversa. “Sustancia” no solo es la subsistencia física o química, sino que significa subsistencia, aquello que posee en sí su propio principio de su obrar³⁶².

1.5.1. La unidad sustancial de la persona humana³⁶³

La negación de la unión sustancial de la persona

La persona humana se presenta en la perspectiva metafísica como una sustancia individual, un ser subsistente. De su acto de ser personal se deriva su especificidad y su dignidad de persona humana manifestada en la racionalidad y en la libertad. Cabe decir que a lo largo de la historia de la filosofía se ha negado el carácter sustancial de la persona de muy diversas formas. El problema fundamental consiste en explicar cómo es posible la unidad sustancial de la persona admitiendo a la vez la existencia de dos elementos heterogéneos como son el cuerpo y el alma.

a) La primera negación del carácter sustancial del hombre proviene de la admisión de diversas almas o principios últimos de actividad. Así aparece en Platón cuando habla de: un alma nutritiva, otra concupiscible y otra cognoscitiva. También Filón de Alejandría admite un alma sensitivo-vital y otra racional. Vistas las cosas así el hombre sería un simple “agregado” ya que toda forma sustancial implica un ser esencialmente distinto. El ser de cada hombre se dividiría en tantas entidades sustanciales como distintas almas se admitieran en él. Por ello, el fundamento último de la teoría que admite para cada hombre un alma única (la interpretación tomista de Aristóteles) estriba en la unidad sustancial de nuestro ser.

b) La principal negación del ser sustancial del hombre proviene en la actualidad del fenomenismo psicológico, de la teoría actualista y del asociacionismo. Para estas teorías (psicológicas) no hay sustancias permanentes, sino tan solo acontecimientos, hechos o situaciones, carentes de sujeto de inhesión. De este modo,

³⁶² Cfr. GARCÍA CUADRADO, J. A., o.c., 126.

³⁶³ Cfr. O.c., 127ss.

la persona se va haciendo en cada instante: no es lo que es, sino que se va haciendo en su obrar.

c) Otra forma de negar la unidad sustancial viene de la concepción dualista, que consiste en entender alma y cuerpo como dos sustancias completas que se unen de un modo accidental. Estas teorías son defendidas, por un lado, por Platón y por otro, por Descartes. Ambas concepciones dualistas admiten solo una unión meramente accidental entre el cuerpo y el alma, lo cual imposibilita la explicación de que el hombre se capte a sí mismo como una realidad unitaria. El dualismo, se ve obligado a desmentir esta realidad al considerar el cuerpo y el alma humana como entes completos, sustancias perfectas y totales. Esta visión puede estar influenciada por el intento de salvaguardar la inmortalidad del alma, que implica su subsistencia. “Pero lo cierto es que dos sustancias enteramente completas no pueden integrar un solo ente; y esta es la razón por la que dicho dualismo define al hombre solo como alma, y une a ella el cuerpo como una sustancia meramente yuxtapuesta”³⁶⁴.

d) Frente al dualismo existe el monismo psicológico, que no reconoce diferencia esencial entre el cuerpo y el alma, o entre los fenómenos físicos y los psíquicos. Cuerpo y alma son así simplemente aspectos de una misma realidad. El monismo adquiere diversas formas, lo que nos hace poder hablar de:

- Un monismo espiritualista: solo reconoce la sustancia del espíritu.
- Un monismo materialista: solo hay materia.
- Un monismo trascendente: el alma y el cuerpo no son sino manifestaciones o “modos” de una tercera sustancia.

No obstante, el monismo en relación a las teorías dualistas coincide en un punto esencial: el de no admitir otra realidad que la que es completa y perfecta.

La unidad sustancial en la tradición aristotélica

El pensamiento aristotélico y escolástico medieval entiende que el hombre *es una unidad compuesta de dos co-principios inseparables: alma y cuerpo*. La noción de alma en la tradición aristotélica es un concepto fundamentalmente biológico, ya que designa lo que constituye a un organismo vivo como tal, diferenciándolo de los seres inertes, inanimados o

³⁶⁴ Ibid.

muestrados. Aristóteles en su tratado *Sobre el alma* da tres definiciones de alma que se pueden considerar complementarias:

- a) Alma es el acto de un cuerpo físico organizado que tiene la vida en potencia.
- b) Alma es el acto primero de un cuerpo orgánico.
- c) Alma es aquello por lo que previamente vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos³⁶⁵.

En este sentido, el concepto aristotélico de alma no se aplica solo al hombre, ya que los seres vivos poseen también un principio vital y por ende poseen alma. El ser vivo tiene dos dimensiones: una materia orgánica y un principio vital que organiza y vivifica esa materia. Ese principio vital, aquello por lo cual un ser está vivo, su principio de determinación y de operación es lo que se denomina “alma”, esto es, el primer principio de vida de los seres vivos. Por ello, lo que diferencia un perro vivo de un perro muerto es que el primero “tiene” alma, está vivo, y el segundo no, y por eso se corrompe.

Digamos que “el alma no es un elemento inmaterial preexistente que haya de unirse a un cuerpo preexistente, aunque inerte, sino que el cuerpo sin el alma no es tal cuerpo, porque no llega a construirse y estar formalmente organizado como tal”³⁶⁶. Esta es la razón por la que se debe erradicar la tendencia imaginativa al dualismo, que induce a combinar un cuerpo ya preexistente con un espíritu que se introduce “dentro” de él dándole vida. El alma es la *forma corporis*; por ello, sin esta no hay cuerpo. Cuerpo y alma están indisolublemente unidos, caminan siempre juntos porque son una sola realidad: *la persona*. Por ello ambos participan de todo lo que le pasa al “yo”. Esto nos hace afirmar con rotundidad que “una antropología que no tuviera en cuenta la dimensión corpórea y sensible del hombre sería una antropología ‘desencarnada’ e inhumana”³⁶⁷, en definitiva, una antropología inadecuada.

Veremos en la antropología de Wojtyła cómo él supera este esquema hablando de dinanismos de la persona, dinanismos espiritual, psíquico y corporal. Esta concepción wojtyliana a nuestro juicio hace ver mucho mejor la unidad sustancial de la persona.

1.6. Persona y naturaleza

Antes de acabar este punto, conviene que nos detengamos en la relación persona-naturaleza, ya que ha planteado algunos inconvenientes en lo que a su comprensión se

³⁶⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, Libro II.

³⁶⁶ GARCÍA CUADRADO, J. A., o.c., 131.

³⁶⁷ GARCÍA CUADRADO, J. A., *ibid.*

refiere. Digamos que la noción de persona hace referencia principalmente al individuo concreto, irreplicable y existente, al hombre concreto que se diferencia de todos los otros hombres. En cambio, la noción de naturaleza hace referencia a lo común, al hecho de que un ser humano, diferente de cualquier otro ser humano de todos cuantos pueblan el planeta, es, a pesar de todo, esencialmente igual a ellos, esto es, un ser humano. Es cierta la afirmación de que cada hombre-mujer son únicos e irrepetibles, pero al mismo tiempo hay que afirmar que son esencialmente iguales debido a su naturaleza³⁶⁸. Naturaleza humana equivale, pues, a esencia, pero con la diferencia conceptual de que la naturaleza clásicamente es la esencia en cuanto principio de operaciones (lo confirma la etimología, tanto en latín, de “nascor”, nacer, como en griego, de “φύω, φύσις”, hacerse, llegar a ser).

No obstante, Burgos, a la hora de profundizar en esta relación, la evita afirmando que excede los objetivos de un manual, lo que hace es citar a Ferrer para asentar el “principio fundamental sobre el que (...) asentar esa articulación”.³⁶⁹ Nos deja así con una paradoja ya que se vale de otro autor para asentar la relación entre persona y naturaleza y luego le critica afirmando que mantiene una tesis no aceptable, en cuanto que persona y naturaleza no pueden ser co-principios de un único ser. A nuestro juicio nos parece una crítica desproporcionada, ya que cita un texto, pero se olvida del contexto global en el que se encuentra el mismo.

Ya que Burgos deja algo imprecisa esta relación, veamos la tesis de Ferrer al respecto, ya que nos parece más acertada y fundamentada. Este, citando a J. Beckmann, afirma que tanto la naturaleza como la persona son *coprincipios constitutivos de un único ser*, interactuantes en todas las etapas de su crecimiento, y no fenómenos observables.

“La naturaleza establece los límites definicionales y operacionales del poder-ser humano, contraponiéndolo específicamente a las otras naturalezas no humanas, mientras que la persona singulariza a la naturaleza humana, apropiándose a una realidad efectiva, en crecimiento ilimitado. Los actos, conscientes o no, en los que la persona se tiene por suya, autorrealizándose, son *de* alguien personal, que excede cualquier definición; en cambio, las posibilidades específicas que delimitan su campo de actuación proceden de una naturaleza, que lo es desde el inicio, y acompañan a todo el curso de la existencia personal”³⁷⁰.

³⁶⁸ Cfr. BURGOS, J. M., *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid 2008. 57-59.

³⁶⁹ Ibid.

³⁷⁰ FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?* o.c., 266s.

Desde esta perspectiva, para Ferrer naturaleza y persona tienen un papel irremplazable y recíproco en la dignidad humana³⁷¹. El hombre posee una dignidad en cuanto persona, ya que no se limita a ejercer como un simple miembro de una especie natural. Por ser persona, sus comportamientos recaen sobre el sujeto que los realiza; pero, por ser naturaleza, cuenta con un marco de desenvolvimiento normativo que lo cualifica como moralmente digno: “Tan expresiva de la dignidad es la apropiación personal de cualquiera de los actos singulares como su posibilidad natural definida”³⁷².

Este estudio de Ferrer sobre naturaleza y persona se lleva a cabo en el marco de la dignidad personal, en la cual nos detendremos cuando hablemos de la norma personalista. Queremos finalizar este punto haciendo hincapié en que todo el apartado nos ha llevado a ver la unidad sustancial que existe en la persona humana. No es una suma de alma y cuerpo, sino que se podría hablar de espíritu corporeizado. Alma que da forma al cuerpo y cuya unidad recíproca es inseparable. Del mismo modo, la naturaleza humana es distinta a las demás naturalezas no humanas, ya que esta es la que posibilita el poder ser persona al hombre. Entre la naturaleza humana y la persona humana existe una relación recíproca e indisoluble que dota a la persona de una altísima dignidad.

Al hablar de la unión sustancial no estamos ante un *sustancialismo radical*, que considera que el ser del hombre coincide únicamente con su naturaleza ya determinada, mucho menos, ante un *fenomenismo historicista*, que desatendiendo la naturaleza humana considere que el hombre consiste únicamente en lo que hace de sí mismo³⁷³, corriente que estará presente en algunos pensadores personalistas.

Para Wojtyła, el concepto de naturaleza que adopta para su antropología se enmarca en lo que sucede en el hombre contando con un dinamismo propio. Por ello explicará:

“Si se entiende al hombre como una totalidad dinámica específica, se puede considerar justamente que cuando su “naturaleza” se manifiesta de modo más pleno y esencial no es cuando el hombre ‘actúa’, sino cuando ‘(algo) sucede en el hombre’, no en el momento de la acción, sino el de la activación (...), no el momento de la operatividad, sino el de la subjetividad. ¿Por qué? Porque pertenece al concepto de

³⁷¹ Sobre la dignidad de la especie o naturaleza humana, cfr. FERRER, U., “Posthumanismo y dignidad de la especie humana”, *Biotecnología y Posthumanismo*, Ballesteros, J., Fernández, E. (coord.). Thomson-Aranzadi. Cizur Mayor, Navarra 2007. 153-170.

³⁷² FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?* o.c., ibid.

³⁷³ Cfr. POLAINO, A., “La filosofía personalista de Karol Wojtyła en el ámbito del trabajo” en: A.A.VV., *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, o.c., 145.

naturaleza ese dinamismo que es exclusivamente innato o congénito, exclusivamente inmanente a un determinado sujeto de acción, predeterminado de alguna manera por sus propiedades. La naturaleza indica cuál es el dinamismo del sujeto, concretamente indica cuáles son las actividades que se encuentran totalmente incluidas en la capacidad dinámica de un determinado sujeto. Se trata de una actividad algo así como suministrada de antemano al sujeto, o sea, de alguna manera preparada completamente en su estructura dinámica subjetiva (...). En este planteamiento, la naturaleza no aparece como el fundamento de todo dinamismo propio del hombre, sino como un momento estrictamente determinado de ese dinamismo. La naturaleza se manifiesta exclusivamente en la activación del sujeto ‘hombre’; las acciones, en cambio, muestran que el hombre es persona”³⁷⁴.

1.6.1. La naturaleza como fundamento de la cohesión dinámica de la persona

Tratando el tema de la naturaleza nos parece muy pertinente desarrollar más detenidamente la reflexión de Wojtyła en *Persona y acción* al respecto, por su originalidad y por su carácter dinámico de cohesión de toda la persona.

A la hora de tratar la operatividad de la persona y la causalidad de la naturaleza se pregunta Wojtyła cómo se realiza la integración de la naturaleza en la persona. A lo que dirá que la experiencia del hombre culmina de algún modo en las experiencias del propio “yo”. En este sentido es el “yo” el autor de las acciones. En cambio, cuando decimos que “algo sucede en el hombre”, el “yo” no tiene vivencia de que actúe; no obstante, sí que tiene la vivencia interna de la identidad consigo mismo cuando algo sucede en él y al mismo tiempo la exclusiva dependencia de sí mismo de aquello que le sucede³⁷⁵.

Estamos de acuerdo con Wojtyła en afirmar que es la experiencia del hombre en el propio “yo” la que exige que mantengamos firmemente que todo aquello que sucede en el hombre pertenece al propio “yo” como sujeto dinámico. En dicha pertenencia también se incluye una dependencia causal, que, aunque sea distinta del operar yo, es totalmente real y experimental.

A Wojtyła le interesa en especial el tema de *la integración*, a pesar de que se hable de distinción entre naturaleza y persona; la cuestión es cómo sucede dicha integración, cómo se

³⁷⁴ PyA., 135.

³⁷⁵ Cfr. PyA., 137.

puede integrar algo tan distinto aparentemente como la persona por un lado y la naturaleza por otro. Traigamos aquí las mismas palabras de Wojtyła en un texto muy clarificador al respecto:

“Aunque la naturaleza se identifique solo con el momento de las actividades en contraposición con el momento de las acciones, que es el que manifiesta a la persona en el hombre, en cualquier caso, aquel primer momento no se encuentra más allá de la unidad y de la identidad del propio ‘yo’. La experiencia de la unidad y de la identidad del propio ‘yo’ es objetivamente anterior y más básica que la distinción experimental entre actuar y suceder-en, entre operatividad y no-operatividad del ‘yo’. La experiencia de la unidad y de la identidad impregna aquella otra experiencia y establece así la base experimental para la integración de la naturaleza en la persona, en el *suppositum* (...). La integración no destruye las diferencias entre los modos de dinamizarse el *suppositum*, elimina tan solo la posibilidad de concebir la persona y la naturaleza como dos sujetos que actúan independientemente. Así pues, según este enfoque, la naturaleza se integra en un único *suppositum* ‘hombre’, que es una persona, sin embargo, manifiesta otro modo de causar de ese *suppositum*”³⁷⁶.

Desde este texto, podemos entender y pasar ahora a la primacía del existir sobre el obrar. Digamos que en sentido metafísico la naturaleza equivale a la esencia de cualquier ente considerada como principio real de todo el dinamismo de ese ente. La expresión *operari sequitur esse* pone de manifiesto ante todo un contenido existencial, ya que afirma que para actuar antes hay que existir. *Sequitur* indica que entre el acto y el agente hay una cohesión específica que no puede ser captada y expresada sino mediante la naturaleza; entendemos esta como el fundamento de la cohesión esencial que hay entre quien actúa y su acto, es decir, entre el sujeto del dinamismo y todo el dinamismo del sujeto³⁷⁷.

Indagando más, Wojtyła se adentra en la existencia personal que está en la base de la cohesión dinámica del hombre. Dicha cohesión abarca tanto su vida como lo que sucede en él, ya sea en cada una de sus acciones o en cada una de sus activaciones:

“En esta cohesión se encuentra tanto la operatividad de la que se tiene vivencia por parte del ‘yo’ concreto en la acción, como también la subjetividad de ese ‘yo’ en

³⁷⁶ PyA., 138s.

³⁷⁷ El adjetivo “todo” es aquí muy relevante ya que mediante él se descarta el entender la naturaleza como un cierto momento y a la vez solo como un modo de dinamización del sujeto.

los casos de la activación en los que falta la vivencia de la operatividad (...). El fundamento de esa cohesión es la naturaleza humana, es decir, la humanidad que empapa todo el dinamismo del hombre y conforma dinámicamente ese dinamismo como humano”³⁷⁸.

En este sentido, podemos afirmar que es la experiencia de la cohesión del hombre en todo su dinamismo es lo que nos permite entender en qué consiste la integración de la naturaleza en la persona, la cual no consiste solo en la individuación de la naturaleza mediante la persona, la cual no consiste solo en prestar individuación a la naturaleza, ateniéndose estrictamente a la definición de Boecio. La persona no es solo “humanidad individualizada”, *es también el específico modo de ser individual de la humanidad*.

Para Wojtyła, teniendo en cuenta la visión tomista, la naturaleza humana es el fundamento próximo de la cohesión entre el sujeto hombre y cualquier forma de dinamización de ese sujeto:

“Evidentemente, la naturaleza realmente se encuentra inscrita en el sujeto como fundamento de esa cohesión dinámica. Pero solo es persona el sujeto, pues es el que posee existencia (*esse*) personal (...). La integración de la naturaleza humana, de la humanidad, en la persona y mediante la persona arrastra consigo la integración de todo el dinamismo del hombre en la persona humana”³⁷⁹.

Finalmente, Wojtyła trata la existencia real de la naturaleza humana en el hombre afirmando que es la naturaleza humana la que posee las propiedades que hacen posible que el hombre concreto sea persona, existiendo y actuando como tal y no permitiendo existir y actuar de otra forma.

Queda claro, por tanto, que la integración de la naturaleza mediante la persona en el hombre no solo presupone esta naturaleza *-la humanidad-* sino que al mismo tiempo obtiene de ella su constitución real. Esta es la razón por la que podemos afirmar que ninguna otra naturaleza existe realmente (individualmente) como persona, ya que esto es específico y exclusivo de la humanidad.

³⁷⁸ PyA., 141.

³⁷⁹ PyA., 142.

1.7. Aproximación fenomenológica a la persona

1.7.1. Del sujeto trascendental a la persona: desarrollos históricos

Siguiendo a Ferrer digamos que es en la Modernidad donde ha adquirido un gran protagonismo el “sujeto trascendental”. Paradójicamente el vacío interior del sujeto moderno ha desembocado, en la época contemporánea a partir del siglo XIX, en una sobrecarga estructural inconsciente, que lo hace innecesario. Por ejemplo, el evolucionismo, el marxismo, el psicoanálisis, los voluntarismos irracionales, etc., son algunos de los hitos de este proceso de signo contrario al trascendentalismo moderno, pero coincidente con este en no dejar espacio a un sujeto ontológico donde se pueda manifestar la persona. En este sentido, como expresa Ferrer, “la interpretación sartriana del yo como un para-sí, que es una nada y que nadifica a todo lo demás con su mirada, responde a esta misma noción en sus últimas consecuencias”³⁸⁰.

A continuación, en el siguiente apartado vamos a ver si puede encontrarse alguna vía por la que acceder *desde el sujeto moderno a la persona*; al mismo tiempo intentaremos mostrar cómo ha sido recorrido dicho itinerario por algunos autores contemporáneos hasta llegar a Wojtyła.

1.7.2. El sujeto trascendental kantiano

A modo de síntesis, la concepción kantiana solo admite una caracterización negativa del sujeto trascendental. La acción de este sujeto se activa cuando hay *ausencia* de todo deseo, ya que el deseo tampoco es espontáneo al pertenecer al ámbito de lo heterónomo. Por ello, para Kant, como indica en los postulados de la *Razón práctica*, lo que importa *es la conciencia del deber*. Esto supone que la relación práctica consigo mismo se vea reflejada en la conciencia del sujeto como un fin en sí mismo. Por ello Kant no da de la noción de fin una visión positiva, sino que hay que entenderla de manera negativa: “lo que no admite ser tratado como mero medio”. De aquí, que la noción kantiana de persona se asimile al sujeto nouménico, que puede ser pensado, puesto que es fin en sí mismo, pero no puede ser objetivamente representado.

³⁸⁰ FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?*, o.c., 21.

A esta visión kantiana, que *no pasa al yo personal* desde el yo trascendental Ferrer opone que el sujeto “es fin en sí mismo no ya porque *no deba* ser instrumentalizado (...), sino que también, y antes que nada, porque tiene voluntad que se dirige desde sí misma hacia el término del deber, o, lo que es lo mismo, hacia lo debido”³⁸¹.

No obstante, aunque Kant no logra este tránsito, a él se debe el volver a poner de relieve la dignidad de cada persona que no puede ser reducida a mero medio. La forma por la que llega a este imperativo no es efectivamente desde la vía personal, pero ya nos da cumplida cuenta del impacto que tendrá en Wojtyła la defensa de la dignidad humana y la preeminencia de la misma.

1.7.2. El sujeto trascendental en Husserl³⁸²

Husserl entiende el yo puro de un modo cartesiano como lo absolutamente indubitable, que se manifiesta en sus vivencias intencionales. Para el padre de la fenomenología lo que es incuestionable es la *estructura esencial y necesaria de la conciencia*. En este sentido, el *yo trascendental* husserliano no es una existencia natural entre otras, sino *la condición esencial de cualquier acto singular consciente*. El yo es, de este modo, *centro de irradiación* (*Ausstrahlungszentrum*) de sus vivencias, y al mismo tiempo *punto de convergencia* (*Einstrahlungspunkt*) de las afecciones vividas. Digamos que es un yo mostrable en sus vivencias, a diferencia del yo kantiano nouménico; este yo es el que vive y lleva a cabo sus actos, dándoles su dirección teleológica.

Señalemos que, con respecto a los autores idealistas anteriores (Kant, Fichte, Jacobi, Reinhold, etc.), en Husserl se afirma claramente la diferencia entre las nociones de “yo” y “persona”, al sostener en *Ideas II* que el yo puro es foco de irradiación, mientras que la persona posee determinaciones cualitativas o propiedades (*Eigenschaften*). Este tránsito del yo a la persona se efectúa recurriendo a la libre motivación y a los hábitos, en la medida en que ambos no precisan de la reflexión del yo ni de su autoconstitución para presentarse. Esto hace posible que la persona posea una mismidad que precede a los actos de conciencia. De esta manera, la persona viene a ser como el sujeto sobre el que recaen los actos que él mismo ejecuta. Cabe decir que son actos que la persona vive como posibilidades propias o como intenciones que ha de cumplir, no como los impersonales “acaecerá” u “ocurrirá”.

³⁸¹ FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?*, o.c., 26-27.

³⁸² Cfr. FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?*, o.c., 32-35.

Diferenciándose del yo idéntico e indiferenciado, la realidad personal incluye el curso de sus motivaciones diferenciadas³⁸³.

Aunque vamos a profundizar más en esta exposición de Husserl, no compartimos esta diferenciación tan radical entre el “yo” y la “persona”, pues, aunque puedan ser “separables” y “distinguibles” a nivel metodológico, la persona es una siempre. Por otro lado, se afirma que el “yo” no es ninguna realidad, mientras que el “yo personal” sí. Nuestra pregunta estriba en cuestionar hasta qué punto se pueden separar el uno del otro, asimismo, cómo se puede hablar del “yo” y hacer un estudio de sus características si no es real. Son preguntas que a nuestro juicio encontrarán respuesta en el concepto de *integración* por el que aboga Wojtyła y que estudiaremos en el siguiente capítulo.

1.8. La motivación y las habitualidades como vías de acceso a la persona:

Husserl

1.8.1. La motivación

El segundo volumen de *Ideas* está dedicado en buena parte al estudio de la motivación, la cual es considerada como una relación entre la persona como yo-sujeto motivado y los objetos de su entorno, en tanto que provistos de un índice motivador. Las cosas de mi entorno me son dadas en las correspondientes vivencias intencionales y las motivaciones son los términos intencionales de estas vivencias³⁸⁴.

Se entiende con lo dicho que la motivación se contraponga a la causalidad, ya que la relación causal conecta las cosas naturales en cuanto existentes en sí mismas, mientras que la relación de motivación solo llega a hacerse efectiva por la intermediación de la conciencia. Las realidades naturales adquieren así un valor motivador para la conciencia y se presentan correlativamente a algunos actos intencionales, como la atención, el recuerdo, la percepción, etc.³⁸⁵

“La relación en que consiste la motivación nos acerca más a la noción de persona cuando se la entiende como una relación consciente entre actos consistentes en tomas de posición y no ya entre actos simplemente representativos”³⁸⁶. Ahondando más digamos que

³⁸³ “Este yo no es ninguna realidad y no tiene, por tanto, propiedades reales. En cambio, el yo personal es una realidad”, *Cartesianische Meditationen*, Husserliana I, 1952. 100 (en o.c., nota a pie de página. 34).

³⁸⁴ Cfr. O.c., 36. (Cita tomada de HUSSERL, E., *Ideen II*, Husserliana IV, M. Nijhoff, La Haya, 1952. 185).

³⁸⁵ Cfr. O.c., 37.

³⁸⁶ O.c., 40.

la motivación también recae sobre las propiedades disposicionales (disponen a) de la persona, las cuales configuran su carácter y la motivan, sin tener que ser objetivadas, sino más bien desde el punto de vista de los correlatos objetivos posicionales, que activan a las tomas de posición: “La persona se halla realmente referida a su entorno cósmico y espiritual. No es contingente cómo se comporta el hombre: quien le conoce puede prever su comportamiento”³⁸⁷.

Algo que influirá el pensamiento de Wojtyła es el ver cómo en la acción están latentes no solo los motivos que la definen intencionalmente, sino también la persona, que los ha convertido en directrices de su actuación. La puesta de relieve fenomenológica de la persona se refiere a ella como a quien aporta en definitiva con su decisión la fuerza motivacional mayor.

En segundo lugar, para Husserl la persona es reconocible por ciertos *hábitos* en correlación con el entorno ambiental. Estos hábitos intervienen en combinación con los motivos presentados en acto. Lo cual nos abre al siguiente: las habitualidades.

1.8.2. Los hábitos personales

Según Husserl analizando a la persona se constata que se presentan un tipo de hábitos que persisten en el yo, una vez que ha realizado el acto correspondiente, y que conforman en él un estilo de determinaciones y una historia autoengendradora:

“Hay que notar que este yo central no es un polo vacío de identidad, sino que, debido a las leyes de la génesis trascendental, gana con cada uno de los actos de sentido objetivo nuevo que irradian de él una nueva propiedad que queda en él. Si me decido, por ejemplo, en un acto de juicio a favor de un ser-así, desaparece este acto momentáneo, pero a partir de entonces soy, y permanezco, el yo que se ha decidido de tal o cual modo, soy de la convicción correspondiente”³⁸⁸.

Junto a estos hábitos hay otros activos que están implícitos en los más inmediatos y los dirigen. Son hábitos que unifican series de actos ya cumplidos con otros todavía no realizados, pero posibles: “En su aplicación a la voluntad, los hábitos no señalan un cuño

³⁸⁷ O.c., 41. (Cita tomada de HUSSERL, E., *Ideen II*, o.c., 141).

³⁸⁸ HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, Tecnos. Madrid 2006. 89.

fijado, sino que abren un horizonte de voliciones todavía indeterminadas, al no ser deducibles de las voliciones anteriores”³⁸⁹.

En síntesis, resaltemos algunas características de la noción de persona en Husserl: tanto el estar motivado como la formación de los diferentes hábitos aparecen como particularidades que hacen del yo un sujeto personal. La vida del yo es una vida personal determinada, ya que con anterioridad a cualquier acto reflexivo objetivante posee unas motivaciones para sus actos y además se conduce por fines habituales, pudiendo ser estos de mayor o menor universalidad³⁹⁰.

Por tanto, son los motivos los que permiten entender como personales los actos motivados; y, por otro lado, los hábitos hacen patente al agente personal, al unificar los actos desde un fin ya actuante que procede de la persona.

1.9. Del yo a la persona en Max Scheler

Scheler realiza el estudio de la persona en su obra fundamental: *El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores*³⁹¹. Digamos que a pesar de que Scheler emplea también un procedimiento fenomenológico en su acercamiento a la persona, sin embargo, a diferencia de Husserl, se caracteriza por separar el modo de donación de la persona del modo de donación del yo. Scheler accede a la persona partiendo *de la descripción y de las implicaciones* de los actos que proceden de ella.

Precisa Ferrer que en Scheler, “el yo percibido envuelve a todas las percepciones que se dirigen a los componentes psíquicos, de un modo análogo a como la conciencia del organismo está presente como un esquema completo que acompaña a cualquiera de las sensaciones orgánicas, sean internas o externas”³⁹². La conciencia inmediata del organismo antecede a toda disociación entre las diversas sensaciones. De esta forma se nos muestra que:

“(…) no es como si nos fueran dados primero contenidos parcelados de distintas funciones sensibles, como rojo, duro, amargo y alto, que solo podrían ser juntados por una actividad de combinación y ‘ordenación’ que viniera a añadirse; sino que es

³⁸⁹ FERRER, U., o.c., 45.

³⁹⁰ Cfr. O.c., 47.

³⁹¹ SCHELER, M., *Ética*. Caparrós. Madrid 2001

³⁹² FERRER, U., o.c., 49.

inmediatamente la misma unidad material que nosotros palpamos y vemos cuando, por ejemplo, tocamos y vemos una superficie dura y roja”³⁹³.

Ferrer interpreta al tratar a Scheler que si se intentara exponer mediante imágenes espaciales o temporales la relación entre el yo o el cuerpo como principios de unidad y las partes que lo integran, se observaría fácilmente que estas imágenes fracasarían en ambos casos ya que ni el yo es un agregado de vivencias en el tiempo ni el cuerpo es un agregado de partes contiguas³⁹⁴.

Por ello, no existe un yo fuera de las vivencias en marcha, ni tampoco oculto tras ellas. El conjunto vivencial está unido porque en las vivencias, no más allá de ellas, es vivenciado el yo de *alguien*, al que pertenecen. De aquí la estrecha relación entre el yo y las vivencias. Este punto conviene que lo retengamos porque Wojtyła hablará de la diferencia entre “el hombre actúa” y “algo sucede en el hombre”, en los dos casos, también en el segundo y aquí vemos un paralelismo con Scheler, el yo es copercibido como inseparable de ambos géneros de vivencias.

En este sentido vemos la concordancia entre el yo y la persona, de tal modo que en la unidad del yo no se encuentran asociaciones temporales entre las vivencias, sino que están internamente entretrejidas. La diferencia entre la persona y el yo reside para Scheler en que *la persona se vivencia a sí misma en el cumplimiento de los propios actos*, en vez de ser un objeto copercibido, como ocurre con el yo. La palabra “yo” es esencialmente variable según el agente que la pronuncia y se refiere a alguien en intercambio con el entorno y con los otros yoes. La persona, en cambio, se vivencia a sí misma como una *totalidad activa e independiente* del entorno: lo cual significa que actúa desde sí misma. Por ello, distinguimos los actos propios y los ajenos por su sentido específico, sin necesidad de exteriorizarlos corporalmente ya que la persona puede tanto exteriorizar sus actos como no hacerlo³⁹⁵.

Ante este panorama Ferrer se pregunta sobre cómo ir de los actos a la persona en esta argumentación scheleriana. La respuesta viene al entender que para Scheler el paso de las vivencias intencionales a la persona no se efectúa por inferencia lógica, más bien se trata de una implicación fenomenológica a partir de los actos provistos de sentido, ya que cada acto es consciente, cuando es ejecutado: según ello, *es portado por alguien que los unifica y que, en esa ejecución, adquiere conciencia de sí mismo*. Por ello se afirma que la persona rebasa

³⁹³ SCHELER, M., *Los ídolos del autoconocimiento*, Sígueme, Salamanca 2003. 60.

³⁹⁴ Cfr. FERRER, U., o.c., 50.

³⁹⁵ Cfr. O.c., 53.

la direccionalidad objetivante particular que caracteriza a cada uno de sus actos³⁹⁶. Veámoslo expresado en el siguiente texto:

“En todas las investigaciones de actos que emprendemos en Fenomenología se trata de esencias intuitivas abstractas. Son abstractas en el sentido de que necesitan un complemento para existir. Para que una esencia de actos sea concreta hay que presuponer constantemente, para su ser dado pleno e intuitivo, la referencia a la esencia de la persona, que es la realizadora del acto. De donde resulta que la persona no puede reducirse a ser la incógnita de un simple punto de partida de actos ni a cualquier especie de mera conexión o tejido de actos, como acostumbra a proceder una especie de la denominada concepción actualista de la persona, que pretende comprender el ser de la persona desde su hacer”³⁹⁷.

1.10. La persona en Wojtyła

Este último apartado es una mera introducción al siguiente capítulo, pero consideramos pertinente dar unas pinceladas para terminar el capítulo presente resaltando de modo esquemático lo más característico de Wojtyła sobre la persona humana.

Su obra principal donde Wojtyła consolida y fundamenta su pensamiento es *Persona y acción*. Como resaltábamos más arriba en la entrevista de Navarro Valls, Wojtyła desde sus investigaciones éticas llega a la convicción profunda de que la ética necesitaba una sólida fundamentación antropológica, ya que no era posible una concepción consolidada del bien de la persona bien consolidada si esta no iba pareja con una antropología que la fundamentara. Antropología y ética se reclaman mutuamente y Wojtyła, conocedor de ello, quiere repensar la antropología para conocer mejor lo que es la persona humana y así consolidar su ética.

Este trabajo monumental nos permite acercarnos a rasgos de la persona que son de una gran originalidad, veámoslos a modo de esquema:

- Wojtyła llega a la persona a través de la acción, es esta la que da a conocer, la que revela a la persona y no al revés. Esta visión se funda en la concepción dinámica que tiene de la persona, entre la persona y la acción que realiza.

³⁹⁶ Cfr. Ibid.

³⁹⁷ SCHELER, M., *Ética*, Caparrós, Madrid 2001. 185.

- La experiencia es especialmente importante para Wojtyła y la usa como instrumento metodológico para integrar y superar las posiciones enfrentadas entre la filosofía objetivista y la filosofía de la conciencia y personalista. Wojtyła afirma que se debe generar la convicción de que en lugar de absolutizar cualquiera de los dos aspectos de la experiencia del hombre es necesario buscar su interrelación recíproca.
- Wojtyła pasa del *actus humanus* tomista al *acto de la persona* donde a su juicio se integran todas las dimensiones antropológicas del sujeto.
- La conciencia no es solo un mero conocimiento de las propias acciones como venía afirmando la posición clásica, sino que Wojtyła ve la conciencia como la vivencia de estas acciones.
- Otro punto esencial para acercarnos a la concepción de persona en Wojtyła es la subjetividad (la estudiaremos detenidamente cuando nos acerquemos a uno de sus últimos escritos filosóficos donde trata sobre la subjetividad y lo irreductible en la persona humana).
- La persona con su libertad no solo elige esto o aquello, sino que se autodetermina a sí misma desde sus estructuras de autoposesión y autodomínio.
- Algo que consideramos de especial relevancia es que Wojtyła engloba dentro de la concepción de la persona el cuerpo, la psique y los sentimientos. Esto significa que la persona es un ser corporal. La psique favorece la visión activa de la corporalidad eliminando el peligro del dualismo alma-cuerpo al introducir una dimensión intermedia que modula a ambas. Finalmente, la afectividad, en la línea de Scheler, se asume desde una visión positiva integrada en la totalidad de la persona.

Hechas estas consideraciones a modo de pórtico, adentrémonos ahora en dos capítulos centrales de la tesis, que suponen el desarrollo de estas ideas en lo que hemos denominado: fundamentación antropológica de la persona en Wojtyła, para desde ahí poder llegar a la fundamentación antropológica de la norma personalista. Son dos temas correlativos ya que sin el primero no podríamos llegar al segundo y de igual modo el segundo nos da más luz para entender el primero.

CAPÍTULO II: LA FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA PERSONA EN WOJTYŁA

2.1. Introducción a *Persona y acción*³⁹⁸

Comencemos indicando que en *Persona y acción* Wojtyła pretende “refundar la antropología realista” a la luz del pensamiento moderno, especialmente a través de todo lo

³⁹⁸ Como indica Guerra, no resulta fácil saber con exactitud cuándo tuvo lugar la redacción de esta obra, Wojtyła comenta que “mientras escribía este estudio, participaba en los trabajos del Concilio Vaticano II, y esto se convirtió también en un impulso para meditar en torno a la persona” (WOJTYŁA, K., *Persona e Atto*, 79, n. 9). Tampoco se puede precisar con exactitud la discusión de la obra en los círculos filosóficos polacos: “Tadeusz Styczen narra, por ejemplo, que Wojtyła conoce a Roman Ingarden en 1956. E insiste en que a partir de esa fecha los jueves por las tardes tenían lugar conversaciones filosóficas en el palacio arzobispal de Cracovia en las que el propio Ingarden eventualmente expuso a los asistentes su libro *Sobre la responsabilidad*, y en las que Wojtyła ya portaba un manuscrito intitulado *Osoba i czyn* (GUERRA, R., *Volver a la persona*, Caparrós, Madrid 2002. 197). Asimismo, sigue indicando Guerra la paradoja de que durante muchos años no se supo definir con claridad lo que realmente dijo con claridad Wojtyła en dicha obra debido a las complicaciones que hubo debido a las traducciones no siempre fieles al pensamiento de Wojtyła. La primera edición de *Persona y acción* fue publicada en Cracovia el año 1969. En 1972 una copia de esta obra llegó a las manos de Anna-Teresa Tymieniecka, discípula de Roman Ingarden y editora de *Anacleta Husserliana*. Tuvo contacto con Wojtyła con quien firmó un contrato para la traducción de *Persona y acción* al inglés. En dicho proyecto Wojtyła encomendó a Andrzej Potocki la traducción y a Tymieniecka la edición. El problema vino cuando ella en palabras de Rocco Buttiglione se eleva a rango de coautora del libro (Cfr. BUTTIGLIONE, R., *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, O.c., 437). Ella misma afirma que junto al traductor “Descubrimos juntos innumerables deficiencias del texto. Primero de todo que había oraciones sin acabar, una gramática impropia, expresiones vagas, profusas repeticiones, y análisis de pensamiento sin terminar. La dificultad principal, sin embargo, fue la falta de cuidado en el que las ideas fueron colocadas en una ‘variedad de lenguajes filosóficos’ (...). Para hacer de la traducción una empresa académica seria pareció imperativo volver a trabajar primero el texto original en polaco en estos y en otros puntos, tal y como apareció después sobre la marcha. Yo asumí que sería suficiente volver a trabajar una porción del texto en una forma adecuada y luego indicar al Autor cómo debería de hacerlo. Esperamos que el Autor haría el resto en la misma línea (...). Después de este trabajo, la traducción al inglés sería hecha por Andrzej Potocki. Yo recibiría la traducción y trabajaría sobre el estilo filosófico en inglés” (TYMIENIECKA, A. T., *On the Philosophical style. A page of history or from Osoba i Czyn to the Actin Person*, en *Phenomenology Information Bulletin*, Vol. 3, October 1979. 28-31). Sigue señalando Guerra que la publicación que hizo Tymieniecka tenía modificaciones inaceptables por su autor, el cual no pudo examinar realmente la obra final. Aunque ella arguyera a su favor que tenía la patente en la edición inglesa “ella misma no tiene los elementos suficientes para poder definir como texto definitivo ya que incluye de manera particularmente extraña dos capítulos séptimos intitulados *Intersubjetividad por participación*, uno revisado por la editora en el cuerpo principal del libro, y otro traducción literal del original polaco, en apéndice” (GUERRA, R., O.c., 201). Posteriormente aparecieron ediciones con más fiabilidad, por ejemplo, la edición alemana y la italiana tienen correcciones que recuperan matices y expresiones auténticas de Wojtyła. Sin embargo, en España la Biblioteca de Autores Cristianos traduciría en 1982 la obra directamente de la edición inglesa, incorporando errores que se suman además a “los problemas que de suyo ya poseía la versión de Tymieniecka por lo que resulta prácticamente inutilizable” (O.c., 202). Afortunadamente, ahora poseemos gracias al traductor Rafael Mora y al editor Juan Manuel Burgos una traducción muy fiel al texto original polaco, la primera edición fue en 2011 y la segunda en el 2014 por la editorial Palabra. Esta versión es la que seguiremos en todo nuestro trabajo ya que efectivamente, primeramente trabajamos la obra de la B.A.C. y nos planteó una gran problemática para acercarnos al pensamiento de Wojtyła a parte de lo difícil que se hacía su lectura por la traducción.

que ha supuesto para él el conocimiento de la fenomenología y la filosofía personalista. Como indicamos más arriba en la introducción, Wojtyła se formó inicialmente en el tomismo y asumió de santo Tomás de Aquino muchos de sus presupuestos, en concreto, el realismo filosófico. Sin embargo, con el paso del tiempo y con su experiencia personal y pastoral, fue comprendiendo que no era posible elaborar una antropología moderna partiendo únicamente de los conceptos aristotélico-tomistas, no es que los menospreciara como algunos críticos han intentado ver en Wojtyła, sino que quiere ir más allá, desea integrar en la antropología (aristotélico-tomista: cimentación desde la que parte) la subjetividad, la auto-conciencia, la auto-referencialidad, el yo, etc.³⁹⁹, y esto se hacía muy difícil desde un planteamiento meramente escolástico.

Al mismo tiempo, Wojtyła es consciente de que asumir sin más los presupuestos modernos sin una base realista fácilmente puede conducir al idealismo, como la historia de la filosofía había demostrado de forma reiterada y desde luego las consecuencias a nivel práctico podían ser muy perniciosas (como lo fue en Polonia con el nacismo y el comunismo). La respuesta a este complejo problema fue original y arriesgada, ya que Wojtyła realiza una completa reconstrucción de los conceptos antropológicos a partir de la filosofía tomista añadiéndole todo lo que se refiere al conocimiento del yo, de la subjetividad, etc., desde una perspectiva personalista.

Para Wojtyła la antropología se construye desde el sujeto, no desde los principios metafísicos, pero como expresa Burgos a este respecto “al mismo tiempo, la acción de la persona debe entenderse como real, consistente y densa (...) es la acción de un yo con consistencia ontológica”⁴⁰⁰.

Conviene señalar que hay muchas teorías e interpretaciones e incluso controversias sobre el pensamiento wojtyliano en *Persona y acción*⁴⁰¹ y sobre Karol Wojtyła como filósofo. Digamos que no ha habido un acuerdo homogéneo debido a la originalidad que supone el método filosófico de Wojtyła tomando de una u otra corriente e incluso queriendo

³⁹⁹ En una entrevista mantenida con Rocco Buttiglione nos indica que Wojtyła tiene en mente una visión netamente pastoral, lleva consigo todos los interrogantes que los jóvenes a su cargo le planteaban sobre el amor, la sexualidad, el matrimonio, etc., y a los que desde una visión puramente objetivista es incapaz de responder a estos interrogantes. En cambio, descubre en la fenomenología un instrumento adecuado para llegar a esas experiencias del hombre, un instrumento adecuado pero insuficiente; por eso nunca abandonará ni menospreciará la metafísica (Roma 28 de noviembre 2017).

⁴⁰⁰ BURGOS, J.M., *Para comprender a Karol Wojtyła*, BAC, Madrid 2014. 57.

⁴⁰¹ O.c., 74-85; GUERRA, R., *Volver a la persona*, o.c., 261-312.

integrar varias. Esto ha llevado a que se le catalogue como tomista, fenomenólogo y/o personalista.

Aquellos que sostienen que Wojtyła es *tomista* apoyándose constantemente en Tomás de Aquino ven la influencia fenomenológica en su pensamiento como algo superficial que contribuye simplemente a un enriquecimiento temático. En esta línea encontramos por ejemplo a Lobato que afirma que “Wojtyła es un tomista de fondo, aunque sea a veces un crítico de los modos de presentarse el tomismo contemporáneo”⁴⁰².

Además, en este grupo encontramos con matices distintos las interpretaciones de: Miecyslaw Albert Krapiec, Georges Kalinowski, Andrew N. Woznicki, Jerzy W. Galkowski, Kenneth Schmitz y Jarolslaw Kupczak.

Otro grupo importante de filósofos han considerado a Wojtyła como *fenomenólogo-descriptivo*, para quien la influencia de la fenomenología en su pensamiento habría sido tan importante que le habría alejado del tomismo. Esta idea es sostenida por M. T. Tymieniecka, Wierbicki o J. L. Marion⁴⁰³.

Otros también desde la *fenomenología realista* consideran a Wojtyła como un fenomenólogo realista: Lévinas, Hans Köchler, J. L. Marion⁴⁰⁴, Rocco Buttiglione⁴⁰⁵, Josef Seifert, Juan Miguel Palacios, Józef Tischner, Massimo Serreti, John H. SI, Robert F. Harvanek SI y Constantino Esposito.

Finalmente, la última línea de pensamiento sostiene que “el Wojtyła maduro de *Persona y acción* no podría adscribirse ni a la corriente tomista ni a la fenomenológica porque le separan de ambas una distancia excesiva. Su pensamiento se debería considerar como una antropología original de corte *personalista* (Buttiglione, Burgos, Merecki, Franquet, Guerra)”⁴⁰⁶. Conviene traer otra cita de Burgos que nos parece muy original, en la que se enmarcaría el pensamiento de Wojtyła dentro de:

⁴⁰² LOBATO, A., “La persona en el pensamiento de Karol Wojtyła”, *Angelicum* n. 56 (1979) 208-209. Cfr. también RUMAYOR, M., “Subjetividad sin subjetivismo”: ¿La antropología filosófica de Karol Wojtyła sin la metafísica de Tomás de Aquino?”, *Tópicos* n. 35 (2008) 57-91.

⁴⁰³ Cfr. BURGOS, J. M., *Para comprender a Karol Wojtyła*, o.c., 76.

⁴⁰⁴ En opinión de Guerra y a diferencia de Burgos, Marion se encuentra más en una perspectiva realista de la fenomenología con respecto a Wojtyła.

⁴⁰⁵ Actualmente Buttiglione se desmarca de esta perspectiva, ya que como él mismo nos dijo tiene su propia teoría con respecto a Wojtyła y aún no la ha querido formular.

⁴⁰⁶ BURGOS, J. M., *Para comprender a Karol Wojtyła*, o.c., 77 (vemos cómo Burgos intenta meter en este grupo a Buttiglione).

“una nueva variante del personalismo, a la que hemos denominado *personalismo ontológico moderno*, cuyo objetivo es subrayar que existe un tipo de personalismo que, manteniendo unas bases profundamente realistas, advierte de la necesidad imperiosa de reconstruir los conceptos clásicos a la luz de la filosofía moderna y desde un punto de vista personalista. Y, ciertamente, Wojtyła es el principal representante de esta corriente”⁴⁰⁷.

A nuestro juicio nos parece que el debate fue (ya que ha dejado de ser tan fuerte como al inicio) demasiado dilatado, a veces forzado y en otras ocasiones desproporcionado. Queriendo ser lo más fieles a Wojtyła traemos aquí sus mismas palabras sobre su obra al final de la misma:

“Este trabajo ha intentado que emerja desde la experiencia de la acción aquello que muestra que el hombre es una persona, lo que desvela a esta persona; en cambio, no se ha pretendido construir una teoría de la persona como ente, es decir una concepción metafísica de la persona. Con todo, el hombre que se manifiesta como persona de la manera que hemos intentado mostrar en los análisis realizados hasta aquí parece que confirma suficientemente que su ‘status’ ontológico no sobrepasa las fronteras de la contingencia: *esse contingens*”⁴⁰⁸.

Por todo ello, nuestra tesis es que si bien se puede estudiar a Wojtyła desde diversas escuelas y perspectivas filosóficas, nos parece que es un error intentar encasillarlo en alguna escuela determinada, en varias o en crear nuevas escuelas para que pueda entrar. A nuestro juicio, Wojtyła no tiene in mente el pertenecer tanto a una escuela (u otra) sino el descubrir la verdad del hombre. El poder iluminar su propia experiencia personal desde la inteligencia y desde ahí acercarse al hombre de todos los tiempos. Para esta gran empresa Wojtyła se vale de todo lo que le ayuda, se vale del tomismo como sustento ontológico y metafísico, se vale de la fenomenología para adentrarse en la interioridad y subjetividad del hombre, en todo lo que hay de irreductible en él y se vale del personalismo para remarcar la excelencia y preeminencia de la persona. Pero de ahí a querer limitar y clasificar a Wojtyła nos parece algo que va en contra del mismo autor y al mismo tiempo, aunque esto pueda parecer

⁴⁰⁷ O.c., 84. En esta nueva variante Burgos también se incluye a sí mismo además de incluir a Sgreccia y “quizá” Edith Stein (ver nota pie de página).

⁴⁰⁸ PyA., 425.

arriesgado decirlo, en contra de lo que es la misma persona, que no se deja “reducir” a ninguna corriente de pensamiento y menos aún a ningún sistema ideológico de pensamiento.

2.2. El método de Wojtyła en *Persona y acción*

2.2.1. El descubrimiento de la centralidad de la experiencia en Wojtyła

Desde el punto de vista de nuestra investigación, vale la pena hacer mención al menos a dos momentos extra-filosóficos que influyeron de manera decisiva en Wojtyła y consecuentemente, en su concepción de la experiencia. En primer lugar, hacemos referencia a uno de índole religioso-espiritual, que tuvo lugar en el encuentro de Wojtyła con Jan Tyranowski y la espiritualidad carmelitana; posteriormente indicaremos otro de índole artística vivido por el autor a partir del año 1936 y que se extenderá de diversos modos a lo largo de su vida, se trata de su encuentro con Mieczyslaw Klotarczyk y el teatro rapsódico.

Jan Tyranowski⁴⁰⁹ marcó profundamente al joven Wojtyła. Este era un sastre laico y catequista muy comprometido en la evangelización de los jóvenes. Tyranowski tenía, como más tarde reconoció Juan Pablo II, una experiencia de Dios muy personal y ello contribuyó a que Wojtyła profundizara en su experiencia de Dios a través de la oración, de modo que esta experiencia diera sentido a cada aspecto de su vida. Fue por entonces cuando Wojtyła se adentró en las grandes obras teológicas de san Juan de la Cruz: *Subida al monte Carmelo*, *Noche oscura del alma*, *Cántico espiritual*, *Llama de amor viva*⁴¹⁰.

Metodológicamente esta experiencia motivará a Wojtyła a desarrollar paulatinamente una vía filosófica que busque objetivar la experiencia subjetiva tanto en el orden sobrenatural como en el natural. En esta clave será decisivo para Wojtyła comprender no solo lo que sucede cuando acontece una experiencia sino contemplar y estudiar cómo el contenido de esa experiencia despliega una faceta de la verdad difícilmente perceptible desde otro punto

⁴⁰⁹ Merece la pena recoger un texto de Juan Pablo II sobre este encuentro con Tyranowski en el 50º aniversario de su ordenación sacerdotal: “En el ámbito de la parroquia había una persona que se distinguía sobre los demás: me refiero a Jan Tyranowski. Era empleado de profesión, aunque había decidido trabajar en la sastrería de su padre. Afirmaba que su trabajo de sastre le hacía más fácil la vida interior. Era un hombre de una espiritualidad particularmente profunda. Los padres Salesianos (...) le encargaron la tarea de establecer contactos con los jóvenes del círculo llamado Rosario vivo. Jan Tyranowski llevó a cabo esta tarea no ciñéndose únicamente al aspecto organizativo, sino preocupándose también de la formación espiritual de los jóvenes que entraban en contacto con él. Aprendí así los métodos elementales de autoformación, que se vieron después confirmados y desarrollados en el proceso educativo del seminario. Tyranowski, que se estaba formando en los escritos de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa de Ávila, me introdujo en la lectura, extraordinaria para mi edad, de sus obras” (JUAN PABLO II, *Don y misterio*, o.c., 38).

⁴¹⁰ Cfr. WEIGEL, G., *Biografía de Juan Pablo II, Testigo de esperanza*, o.c., 96-97.

de vista. De este modo, la experiencia se configura como el lugar donde acontecen los fenómenos y en el que ellos mismos anuncian su contenido cognoscitivo para con el sujeto que los vive desde dentro.

En esta misma línea, Buttiglione afirma que la visión de Wojtyła es profundamente pastoral. Por un lado, ha emprendido el camino de San Juan de la Cruz de vaciarse por completo a sí mismo y se ha llenado enteramente de Dios, y por otro lado, desde esta experiencia va al encuentro del otro, para llevarle a Dios. En esta tarea pastoral descubre cómo el instrumento que más le ayuda es la experiencia fenomenológica. Wojtyła es alguien que sabe escuchar, escucha mucho al otro antes de hablar y eso le pone en contacto “directo” con la experiencia del otro. Según Buttiglione, sin tener este dato en cuenta, profundamente sacerdotal, no se entiende del todo *Persona y acción* y en general tampoco a Wojtyła⁴¹¹.

Por otro lado, el acercamiento juvenil de Wojtyła al Teatro rapsódico supone también una aportación importante a la conformación de su método filosófico y esto por varios motivos: primero, porque la experiencia teatral en sí misma introduce pedagógicamente a la persona dentro del universo de los signos y representaciones poéticas que nos aproximan a ciertos matices de la realidad humana que no son alcanzable siempre por el discurso puramente racional. Por otro lado, su maestro Mieczyslaw Klotarczyk⁴¹² indirectamente se inspira en una teoría del teatro⁴¹³, que en parte bebe del pensamiento de Rudolf Otto, quien sostenía la necesidad de apreciar lo trascendente no solo a través de la moral o de la experiencia de lo bello y de lo sublime, sino a través de la experiencia de lo santo y de lo sagrado, categorías de valor que son específicas del fenómeno religioso⁴¹⁴.

Klotarczyk recupera la importancia que posee el reconocer la especificidad de los datos experienciales en su propio ámbito sin confundirlos o mezclarlos con otros datos anexos o similares. Esta idea le impulsa a comprender el drama como la dimensión más importante de la vida, más aún, como el medio para transmitir la verdad acerca de la vida⁴¹⁵. En el teatro rapsódico el drama no se presenta a través de un complejo escenario sino utilizando el poder de las palabras, “haciendo un teatro de la palabra viva”⁴¹⁶ donde el

⁴¹¹ Entrevista mantenida con Rocco Buttiglione (28 de noviembre de 2017 en Roma).

⁴¹² Fundador del Teatro Rapsódico “*in cui il ruolo fondamentale era affidato alla parola bella che rivela la forza etica e morale dell’amore umano legato alla verità*” (GRYGIEL, S., *Dialogando con Giovanni Paolo II*, Cantagalli, Siena 2013. 24).

⁴¹³ Cfr. BUTIGLIONE, R., *Il pensiero dell’uomo che divenne Giovanni Paolo II*, o.c., 423.

⁴¹⁴ Cfr. OTTO, R., *Lo santo*, Revista de Occidente, Madrid 1965.

⁴¹⁵ Cfr. WEIGEL, G., *Testigo de Esperanza*, o.c., 65.

⁴¹⁶ JUAN PABLO II, *Don y misterio*, o.c., 24.

lenguaje entra en relación con la intimidad de la conciencia, en el diálogo desnudo que se establece entre quien habla y quien escucha:

“El hombre, tanto el actor como el espectador-oyente, se libera en tal manera del exceso inoportuno del gesto, del activismo que, lejos de estructurar la esencia interior y espiritual del hombre, la sofoca antes que desarrollarla, y toma las proporciones que en lo cotidiano no puede aprehender ni alcanzar”⁴¹⁷.

De esta manera, el arte no proyecta las urgencias inmediatas sino la dimensión profunda de la existencia reconstruyendo “las proporciones entre pensamiento y gesto a las cuales el hombre, al menos inconscientemente, a veces se extiende”⁴¹⁸. La acción así evita afirmarse como pura manifestación extrínseca que se agota en la limitación empírica. La acción brota de la palabra interior donde la verdad del hombre se encuentra con la verdad del mundo.

Wojtyła forma también su sensibilidad y parte de su comprensión del mundo al elaborar su propia obra poética⁴¹⁹. A través de esta, no solo acompaña, sino que incluso a veces adelanta los temas y problemas de su reflexión filosófica. La poesía, por así decirlo, permitirá a nuestro autor realizar una exploración de la experiencia y de su significado, que no compite con aquella filosófica sino que la amplía. En esta línea, Pilar Ferrer llega a afirmar que “no se entiende al Wojtyła filósofo si no se estudia al Wojtyła poeta”⁴²⁰, de hecho, en su estudio recoge las palabras que Juan Pablo II dirigiría más tarde a los artistas diciendo: “Toda forma auténtica de arte es, a su modo, una vía de acceso a la realidad más profunda del hombre y del mundo”⁴²¹.

⁴¹⁷ WOJTYŁA, K., *Opere letterarie Poesie e drammi*, Librería Editrice Vaticana, Citta del Vaticano 1993. 569.

⁴¹⁸ Ibid.

⁴¹⁹ En su propia autobiografía podemos ver la relación existente entre el “Wojtyła poeta” y “el filósofo”: “*En mayo de 1938, comencé los estudios en la Facultad de Filosofía de la Universidad Jaghellonica, siguiendo los cursos de Filología polaca, pero solo logré acabar el primer año, porque el 1 de septiembre de 1939 estalló la segunda guerra mundial. Deseo subrayar que mi elección de la filología polaca estaba motivada por una clara predisposición hacia la literatura (...). La palabra, antes de ser pronunciada en el escenario, vive en la historia del hombre como dimensión fundamental de su experiencia espiritual. En última instancia, remite al insondable misterio de Dios mismo. El redescubrir la palabra a través de los estudios literarios y lingüísticos me acercaba al misterio de la Palabra. Comprendí más tarde que los estudios de filología polaca preparaban en mí el terreno para otro tipo de intereses y de estudios. Predisponían mi ánimo para acercarme a la filosofía y a la teología*” (JUAN PABLO II, *Don y misterio*, o.c., 21s.)

⁴²⁰ FERRER, P., “El acercamiento a la realidad en la obra poética y dramática de Karol Wojtyła”, *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, O.c., 26. Merece la pena tener en cuenta otra obra de la misma autora que nos adentra más en Wojtyła desde la clave del amor, resaltando el estudio que hace de la “paternidad” en el autor a partir de su obra *El esplendor de la paternidad*: FERRER, P., *Persona y amor. Una clave de lectura de la obra de Karol Wojtyła*, Grafite Ediciones, Bilbao 2005.

⁴²¹ JUAN PABLO II, *Carta a los artistas*, 1999, n. 1.

La tesis de Pilar Ferrer consiste en hacer ver que el acceso al conocimiento de la persona en Wojtyła *no es obra exclusiva de la filosofía*, ya que el hombre también accede a la verdad a través del arte y de la intuición poética:

“Esta convicción es una clave en la obra de nuestro autor. Los dramas y poemas de Wojtyła eran la expresión de una convicción forjada tiempo atrás y que se había reforzado a lo largo de su vida: la de que la realidad no podía captarse mediante un único instrumento. Incluso tras haberse convertido en filósofo seguía convencido de que una de las debilidades de la vida intelectual moderna era la tendencia, en todas las disciplinas, a pensar que solo existía un modo de captar la realidad de la condición humana”⁴²².

Nos parece muy esclarecedora la idea que Pilar Ferrer recoge en su estudio del profesor S. Grygiel afirmando que:

“lo fundamental del ser humano es contemplar, que es lo más propio de poetas y de intelectuales, porque con dos palabras son más reveladores y sintéticos que los filósofos con cien páginas. El poeta moral en el estupor provocando la belleza de los seres (...), belleza que, reflejando la lógica del Otro, está amenazada continuamente. Su existencia y su pensamiento no están cerrados frente a la muerte y no se corrompen en el dolor, sino que salen de él aún más fuertes. En efecto, la poesía va más allá de lo visible que se capta, abriendo al hombre al difícil encuentro con el Otro”⁴²³.

De ahí que también Buttiglione afirme: “Para una hermenéutica de la existencia que capte a la vez el valor universal y la unicidad irrepetible del acontecimiento en el que se viene a manifestar, el lenguaje poético ofrece una ayuda fundamental”⁴²⁴. De esta actividad nos interesa resaltar el hecho de que por medio de su inmersión en la práctica poética y en el teatro comprendiera que el sentido más profundo de la existencia humana se descubre interiormente y desde él la acción adquiere pleno significado.

Por tanto, la participación de Wojtyła en la espiritualidad carmelitana y en el mundo de la poesía a través del Teatro rapsódico⁴²⁵ son actividades que abren pedagógica e

⁴²² FERRER, P., “El acercamiento a la realidad en la obra poética y dramática de Karol Wojtyła”, o.c., 29.

⁴²³ O.c., 31. Cita tomada de: GRYGIEL, S., *Ética e poética in Karol Wojtyła*, Torino, 1997.

⁴²⁴ BUTIGLIONE, R., *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, o.c., 311.

⁴²⁵ Es muy interesante ver cómo el propio Wojtyła describe lo que él entiende como Teatro Rapsódico: “*el Teatro Rapsódico presenta siempre el problema directamente, en su forma abstracta, veladamente por la acción teatral, y si hay acción, esta está presente más bien al margen del problema de la representación como ilustración del problema. Por eso el Teatro Rapsódico (...) debería ser definido como intelectualista, ya que*

indirectamente a nuestro autor al difícil y polémico tema del punto de partida experiencial de la reflexión humana. Wojtyła mantiene una apertura que acepta cualquier dato sin ninguna restricción, sin anteponer un criterio previo que pase la experiencia por alto. En esta línea Wojtyła comenzará a distinguirse del planteamiento fundamental de la modernidad ilustrada y empirista, que coloca a la razón crítica como criterio exclusivo para el saber, restringiendo de modos diversos la amplitud de la experiencia. En contra, Wojtyła a través del crecimiento en la fe y a través del mundo del arte se prepara para la escucha de la “voz misma del ser” y se previene de todo aquello que no lleve las credenciales de lo inmediatamente dado en la experiencia.

2.2.2. La experiencia y el empirismo⁴²⁶

Adentrándonos ya en lo propiamente filosófico, digamos que el término experiencia (εμπειρία) significa para Aristóteles una forma de saber primario sobre lo particular, sus elementos son la sensación y la memoria que organiza las sensaciones. Es un saber mostrativo, no de-mostrativo. Por esto, las ciencias que parten de la experiencia y desde ella se elevan a lo universal son las ciencias de la inducción (επαγωγή).

En el saber práctico la experiencia juega un papel que no se puede suprimir, por eso, Aristóteles dirá que “para saber lo que hay que hacer, hay que hacer lo que queremos saber”⁴²⁷. Para Kant, la experiencia se reduce a una rapsodia de percepciones sin unidad ni orden previos y a ella se sobreponen las categorías a priori del entendimiento. Así, el conocimiento objetivo es el producto de una síntesis entre lo aportado fenoméricamente por la experiencia y lo puesto con necesidad a priori por el entendimiento, comportándose ambos elementos entre sí como lo material y lo formal, ambos claramente diferenciados y siendo excluyentes el uno con respecto al otro.

Señalemos que aparte del proceder de lo simple a lo compuesto, otro rasgo de la experiencia en este sentido empirista es la *pasividad* con que se impone, desplazando toda participación activa del sujeto en ella. El entendimiento en cuanta tabla rasa, pizarra en la

el intelecto, la razón es el reino de la abstracción, la esfera de los conceptos” (WOJTYŁA, K., *Sul teatro della parola* (1952). Cita recogida por P. Ferrer en “El acercamiento a la realidad en la obra poética y dramática de Karol Wojtyła”, o. c., 32).

⁴²⁶ Cfr. Curso: *Claves del pensamiento de Karol Wojtyła. Contribuciones del personalismo a la ética y antropología*: La experiencia moral en Wojtyła, Urbano Ferrer Santos, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Cartagena 2015.

⁴²⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1103, a. 32-33.

que no hay nada escrito, y los contenidos de experiencia se articulan por sí solos con arreglo a sus propias leyes asociativas de coexistencia, sucesión, etc., sin que de ellos se pueda extraer una configuración o significado unitario que pudiera ser objeto de experiencia. Es así como la experiencia en la corriente del empirismo se asemeja a una química mental.

2.2.3. La experiencia moral

Por experiencia moral entendemos una experiencia específica al lado de otras, uno puede llegar a descubrir la moralidad de sus acciones a través de la experiencia. Sin embargo, el empirismo la obvia al trabajar con un modelo unívoco de experiencia. Pero no hay un concepto común y unívoco de experiencia que se pueda determinar desde fuera de las distintas variantes de experiencia y que se aplique a todas ellas. Más bien hay una experiencia del esfuerzo, una experiencia lúdica, una experiencia de la colaboración, estética, moral, religiosa... no uniformables según algo común. A este respecto Wojtyła afirma que la noción de experiencia no es estrictamente unívoca, por lo que cuenta con la posibilidad de elaborar una cierta concepción unitaria e integral de la experiencia, operativa también en el campo de la ética, lo que parece imposible en el interior de la posición radical empirista⁴²⁸.

Asimismo, la fenomenología ha hecho suyo el método de la reducción a lo esencial, desprendiéndose de todo aquello variable y accesorio a la esencia de que se trate. La experiencia en sentido moral es irreductible, ya que no se deja reducir a un plano no moral, por muy entrelazado que aparezca con ella. Los condicionantes psíquicos y sociales de la moralidad no son constitutivos suyos, sino que más bien se pueden entender como vías adecuadas o transitables de acceso a una experiencia moral determinada.

Digamos que lo específico de la experiencia moral es que paradójicamente resulta ser a la vez singular, propia del yo humano al que puede ser atribuida, y universal o específica, en cuanto que cualifica al yo como humano, sea uno u otro el autor. Es una experiencia que se cumple en primera persona, pero a la vez se refiere a lo que caracteriza específicamente al ser humano. Es a lo que apunta la expresión clásica *actus humanus*, como lo realizado por alguien en concreto y al mismo tiempo como provisto de una especificación o sentido universal. Más adelante veremos cómo para Wojtyła esta expresión de *actus humanus* tiene sus limitaciones y adopta otro término más adecuado: *actus personae*.

⁴²⁸ Cfr. WOJTYŁA, K., "El problema de la experiencia en la ética", *Mi visión del hombre*, o.c., 342s.

Indiquemos que la moralidad es algo muy peculiar, ya que, por un lado, se trata de un acto atribuible a alguien en singular y al mismo tiempo es universal, puesto que, si no fuera universalizable, no se podría enjuiciar el acto como moralmente bueno o malo. Esta cierta paradoja de la experiencia moral se vuelve comprensible cuando se repara en que lo que se desvela en ella es el *hombre como persona*, a la vez presente en todos los hombres y de un modo propio, en cada uno. Wojtyła lo expresa en los siguientes términos:

“La especificidad de la moralidad solo puede aferrarse en el interior de la persona humana; en ningún otro lugar. No obstante, no es este interior lo que constituye exclusivamente el campo de nuestra experiencia. El perfil personal de la moralidad emerge en ella, en un cierto sentido, al mismo tiempo que el perfil social”⁴²⁹.

Debemos señalar también que en la experiencia moral se conjugan la receptividad de lo acogido o de aquello de lo que se ha tenido experiencia y la actividad del sujeto que pasa por dicha experiencia. No se trata simplemente de que me suceda algo, sino de que haga propio de una u otra forma aquello que me sucede. Es la experiencia del yo actúo libremente, donde la libertad designa con toda propiedad la presencia de la persona que se distingue de los actos que hace suyos.

Ferrer hace una distinción entre *Erfahrung*, experiencia, que procede de *fahren*, “conducir”, “guiar algo”, frente a la mera constatación. En este sentido, “experimentado”, “experto” señala oportunamente que se ha pasado por cierto proceso más allá de la inmediatez de la vivencia original. Aplicándolo al orden moral, a través del acto correspondiente de experiencia la persona que lo efectúa queda afectada en la forma de llegar a estar dispuesta para nuevas actuaciones. Sin esta constancia dinámica de la persona en medio de sus experiencias los actos aparecerían y desaparecerían por sí solos, faltos de un anclaje que les diera unidad⁴³⁰.

2.2.4. La persona como fuente de validación de la experiencia moral

En opinión de Scheler, la persona es el agente común que unifica actos de esencia diversa y los convierte en efectivos. Por ello, la persona no es un yo oculto o clandestino tras los actos, sino la fuente de todos y cada uno de ellos, para lo cual ha de estar provista de un dinamismo peculiar frente a lo que es un objeto intencional. La persona es el punto de

⁴²⁹ WOJTYŁA, K., “El problema de la experiencia en la ética”, o.c., 341.

⁴³⁰ Cfr. FERRER, U., *Claves del pensamiento de Karol Wojtyła*, o.c., 8.

convergencia de los actos, pero a la vez el quién activo al que se debe la realización de dichos actos.

Para Wojtyła el agente no es solo el foco del que irradian los actos dándoles concreción, sino que es la *unidad óptica del suppositum* en el que tienen su origen tanto las actuaciones conscientes como las activaciones motoras inconscientes; por ello, el yo-persona, que tiene por propios respectivamente ambos estratos de actividad, *es uno y el mismo*. Igualmente, es uno con el sujeto que se hace consciente de sí de modo pasivo cuando algo vivencial sucede en él, como tener un dolor, tener fatiga, etc. Además, para Wojtyła al actuar es el yo quien gobierna su dinamismo, mientras que en la subjetividad de la vivencia de que algo sucede en mí el yo se encuentra llevado por su dinamización, sin que esto signifique que a posteriori no se los pueda unificar como un mismo yo y señalar sus límites, según el yo que tiene dicha acción como suya.

Veamos un texto de Wojtyła en el que se refiere a esta unidad del sujeto que actúa y que se vivencia pasivamente y que podrá aclarar cuanto venimos diciendo:

“El hombre tiene la vivencia de sí como sujeto cuando sucede algo en él. En cambio, cuando él actúa tiene la vivencia de sí como agente (...). A esas vivencias les corresponde una unidad estructural plena. La *subjetividad* se manifiesta estructuralmente ligada con el suceder-en, mientras que la *operatividad* está ligada estructuralmente con la actividad del hombre (...). A pesar de una diferenciación y contraposición tan patente -en particular en el aspecto interno de la experiencia-, no se puede negar que quien actúa es el mismo en el que a la vez sucede esto o aquello. No podemos cuestionar la unidad e identidad del hombre sobre la base de la diferencia entre el actuar y el suceder-en”⁴³¹.

Es, por tanto, una experiencia universal la de que cualquier hombre trascienda como persona tanto las activaciones vegetativas que ocurren en él como los actos en los que se revela conscientemente experimentándose como “yo”.

Para Wojtyła la conciencia de la persona -tanto la propia como la ajena- está en la base de todo comportamiento moral: “Toda la sensibilidad moral consiste en desvelar en los actos

⁴³¹ PyA, 127.

el momento personal como momento puramente humano que se abre paso y emerge a través de todas las tramas puramente cosificadas del contenido de nuestro obrar”⁴³².

Hechas estas indicaciones, veamos ahora más en profundidad el sentido de experiencia en Wojtyła, pilar fundamental en nuestra investigación. Para ello, vamos a entrar de lleno en el análisis pormenorizado y exhaustivo del método filosófico wojtyliano que él mismo expone; de este modo no solo veremos la importancia de la experiencia, sino que la situaremos en su justo lugar como fuente de conocimiento; ello nos permitirá comprender mejor lo que es la persona en Wojtyła y su fundamentación antropológica para pasar posteriormente a la fundamentación de la norma personalista.

2.2.5. El método filosófico de Karol Wojtyła

El mismo Wojtyła expone su propio método en *Persona y acción* antes de adentrarse en los temas que más le interesan. Lo hace ofreciendo una ayuda al lector para que tenga las claves adecuadas y pueda comprender la originalidad de su pensamiento. Es un método que en ciernes se encontraba ya en *Amor y responsabilidad*, pero que ahora Wojtyła ya ha madurado y lo expone sistemáticamente.

Wojtyła afirma que el estudio ofrecido en *Persona y acción* nace de la “necesidad de objetivar la totalidad de ese gran proceso cognoscitivo que se puede definir básicamente como *experiencia del hombre*”⁴³³. La experiencia, la podemos definir, *grosso modo*, como el proceso primario y vivencial por el que la persona se relaciona con el mundo, mientras que la *comprensión* viene a ser la consolidación cognoscitiva de dicha experiencia, es decir, la elevación a conocimiento expreso de la experiencia que toda persona acumula. Wojtyła entiende la experiencia como una carga cognoscitiva que posee simultáneamente dos dimensiones, una que es objetiva y externa y otra, en cambio, que es subjetiva y autorreferencial:

“La experiencia de cualquier cosa que se encuentre fuera del hombre siempre conlleva una cierta experiencia del propio hombre. Pues el hombre nunca experimenta nada externo a él sin que, de alguna manera, se experimente simultáneamente a sí mismo”⁴³⁴.

⁴³² WOJTYŁA, K., “El hombre y la responsabilidad”, *El hombre y su destino*, o.c., 291.

⁴³³ PyA., 31.

⁴³⁴ Ibid.

Vemos cómo la experiencia se refiere ante todo al hecho de que el hombre se dirige cognoscitivamente hacia sí mismo, estableciendo de este modo un contacto cognoscitivo consigo. Es un contacto, que aun a pesar de que se vea interrumpido, al menos durante el sueño (ejemplo que él mismo pone), sin embargo, lo que tiene de continuo consigo mismo, de tal forma que la experiencia de *sí mismo* perdura de alguna manera en el tiempo. Podemos tener momentos de mayor o menor nitidez, pero todos estos momentos constituyen el conjunto particular de experiencias de ese hombre que soy yo, el que actúa. La experiencia está constituida de muchas experiencias resultando ser esta como la suma de todas ellas, o mejor dicho el resultado de las mismas⁴³⁵.

Según Wojtyła, un planteamiento puramente fenoménico no admitiría la existencia de esta unidad formada a partir de muchas experiencias, ya que este planteamiento ve en cada experiencia individual únicamente un conjunto de impresiones o de emociones que posteriormente son ordenadas por el entendimiento. Aunque es cierto que cada experiencia es única e irrepetible, afirma Wojtyła, “existe algo que podemos llamar experiencia del hombre”⁴³⁶, la cual se fundamenta en la continuidad de los datos empíricos. “El objeto de tal experiencia no es solo un fenómeno sensible transitorio, sino también el propio hombre que se revela en todas las experiencias y que, a la vez, está en cada una de ellas”⁴³⁷. Asimismo, la experiencia del hombre, el hombre que es cada uno, perdura en tanto que se mantiene el contacto cognitivo directo del que yo soy, por un lado, sujeto y, por otro, objeto.

Haciendo una síntesis, y explicando la relación que existe entre experiencia y comprensión, afirma Wojtyła que “la comprensión de sí mismo se compone de muchas comprensiones, de manera parecida a como la experiencia se compone de muchas experiencias. Parece que cada experiencia sea también una cierta comprensión”⁴³⁸. En este sentido, queda patente la inseparable conexión entre experiencia y comprensión, al mismo tiempo que ambas se enriquecen y se constituyen en el cúmulo de muchas experiencias y comprensiones obtenidas a lo largo de la existencia.

⁴³⁵ Cfr. *ibid.*, 32.

⁴³⁶ *Ibid.*

⁴³⁷ *Ibid.*

⁴³⁸ *Ibid.*

La experiencia como base del conocimiento sobre el hombre

Siguiendo con el análisis de la experiencia, Wojtyła va dando pequeños pasos progresivos para ir explicando su método, es consciente de la dificultad que entraña su exposición a nivel pedagógico y por ello irá repitiendo las ideas nucleares a la vez que enriquece estas con nuevas aportaciones. Ahora, explicando que todo lo anterior se refería a un “único hombre, a mí mismo”, dirá que aparte de uno mismo, también los otros hombres son objeto de la experiencia, ya que esta “se compone de la experiencia de sí mismo y de la experiencia de todos los demás hombres que se encuentran en situación de objetos de experiencia respecto al sujeto (...), en directa relación cognoscitiva con él”⁴³⁹.

En la misma línea y aclarando las cosas, cabe decir que la experiencia de un hombre en particular no puede alcanzar la experiencia de todos los hombres, es algo imposible, porque siempre se limita a un cierto número de hombres, que puede ser mayor o menor dependiendo de cada individuo. Por ello, el aspecto cuantitativo juega un papel importante en la experiencia del hombre, ya que obviamente, cuanto mayor sea el número de hombres que integran la experiencia de una persona, mayor y más rica es dicha experiencia.

El “yo” y el “hombre” en el ámbito de la experiencia

Para Wojtyła hay una distinción entre ambos tipos de experiencia, por ejemplo, la que el hombre tiene de sí mismo –que supone la captación directa de la subjetividad– y la experiencia que el hombre tiene de los demás hombres, teniendo esta una dimensión más objetiva y externa, sin dejar por ello de ser experiencia. “Se trata de dos experiencias distintas y diferentes, pero no irreducibles entre sí”⁴⁴⁰. Entre ambas, existen continuidades que permiten que se integren configurando una estructura compleja pero unitaria al mismo tiempo.

Algo fundamental de ambas experiencias, es el hecho de que se dan simultáneamente: “El hombre nunca experimenta nada externo a él sin que, de alguna manera, se experimente simultáneamente a sí mismo”. Pero, además, existen otros puntos de unión. Sabemos que la experiencia del hombre acerca de sí mismo no es solo subjetiva, ya que también se puede captar al “hombre que soy yo”, es decir, que la persona se experimenta a sí misma no solo como subjetividad sino también como objetividad a través de su corporalidad. De este modo,

⁴³⁹ PyA., 33.

⁴⁴⁰ PyA., 34

la persona no se experimenta a sí misma solo desde dentro, como vivencia, sino también como algo objetivo. Como cosa en el mundo:

“Yo no soy para mí mismo tan solo una ‘interioridad’, sino también una ‘exterioridad’, ya que soy objeto en ambas experiencias, la exterior y la interior. Y también cualquier otro hombre distinto de mí, aunque para mí sea tan solo objeto de experiencia desde el exterior, en el conjunto de mi conocimiento no se presenta como pura ‘exterioridad’, sino que tiene también su propia interioridad, que conozco a pesar de que no sea para mí objeto de experiencia directa: conozco la interioridad de los hombres en general y, en ocasiones, conozco mucho de algunos hombres en particular”⁴⁴¹.

Vemos claramente cómo en Wojtyła la estructura fundamental de la experiencia está formada por “la experiencia del yo” y la “experiencia del hombre”, que se interconectan entre sí de diversos modos. Aquí se añade una complicación más, que es el lugar que ocupa la experiencia durante el sueño, o en los tipos específicos de experiencia: la moral, la estética, etc. Sin embargo, Wojtyła no se detiene demasiado en estos aspectos complejos y difíciles de articular. A él le basta con fijar su concepto central de experiencia, que como hemos visto, consiste en la *integración de subjetividad y objetividad*. Todo lo demás, afirma, el mismo hombre (una visión quizá muy confiada y optimista) logra integrarlo y unificarlo sin demasiadas dificultades.

Experiencia y comprensión

Siguiendo con la exposición del método wojtyliano, digamos que la experiencia da paso a la *comprensión*, que no es sino la formulación cognitiva de estas vivencias. La palabra que utiliza Wojtyła para explicar este proceso es *consolidación*. Dicha consolidación no es un *a priori* cognoscitivo; en este caso, no es la inteligencia la que construye la realidad (aquí vemos una referencia clara a Kant, del cual se desmarca claramente), pero sí interviene en la consolidación o formación de los objetos intelectuales a partir de las experiencias vividas. Esta consolidación permite además la comparación entre la experiencia del sujeto y la de los demás hombres ya que ambos comparten la posesión de un *eidos*, esencia o “identidad cualitativa” como unidad de sentido. Concretando más, digamos que la comprensión se realiza a través de un proceso que consta de dos momentos fundamentales: la *inducción* y la

⁴⁴¹ PyA., 37.

reducción. En estos dos conceptos profundizaremos más adelante, ahora vamos a aclarar mejor la fundamentación del conocimiento de la persona y su relación con la experiencia.

2.2.5.1. El conocimiento de la persona se fundamenta en la experiencia del hombre

Diferencia entre el punto de vista empirista y el punto de vista fenomenológico

La experiencia en Wojtyła, indicábamos antes, no se puede entender de manera puramente fenoménica, como lo hace el pensamiento empirista. “Reducir el ámbito de la experiencia tan solo a la función y al contenido de los sentidos genera profundas contradicciones y equívocos”⁴⁴². Dicho lo cual, no es posible admitir que los datos de la experiencia directa sean únicamente un conjunto poco definido de cualidades sensibles que están en el hombre (o que son del mismo hombre) “y que, en cambio, no lo sea el hombre mismo; que no lo sea el hombre y su actuar consciente, o sea, la acción”⁴⁴³.

El punto correcto de partida, para Wojtyła, es el hecho de que “el hombre actúa”, esto es, un dato de la experiencia fenomenológica. Aclaremos que, desde un punto de vista fenomenológico, la experiencia es la fuente y la base de cualquier conocimiento sobre el objeto, lo cual no implica que exista un solo tipo de experiencia, y que esta experiencia sea la percepción que se da a través de los sentidos externos o internos, como afirman con frecuencia los empiristas modernos. Para los fenomenólogos, la “experiencia directa” es cualquier acto de conocimiento, en el que el objeto se da a sí mismo, de manera originaria, o en palabras de Husserl “corpóreamente autopresente” (*leibhaftselbstgegeben*). Hay muchos tipos de experiencia en que los datos son objetos individuales; por ejemplo, la experiencia de los actos psíquicos de otros individuos, también la experiencia estética, la experiencia de los objetos ideales lógico-matemáticos, etc.

El punto de partida es el hecho “el hombre actúa”, que es un dato de la experiencia fenomenológica

Aclarado el punto anterior, ahora Wojtyła se apresta a dejar bien claro que el punto de partida es siempre “el hombre actúa”, a quien le son atribuidos, o mejor aún, a quien le corresponden el conjunto de datos dinámicos basados en un cierto tipo de hechos. *Persona* y *acción* parte principalmente de este hecho, presente en la vida de cada hombre. Por ello, si

⁴⁴² PyA., 38.

⁴⁴³ PyA., 39.

tenemos en cuenta la experiencia “el hombre actúa” de todos los hombres que podamos, obtendremos consecuentemente un inabarcable número de hechos y, por ende, una “enorme riqueza experimental”⁴⁴⁴.

Una gran aportación que hace Wojtyła a la teoría del conocimiento, es la de establecer la conexión entre experiencia y la inmediatez en el propio conocimiento, esto es, la relación directa del cognoscente con el objeto. Para él resulta difícil admitir que tan solo el acto sensible aprehenda de modo directo los objetos o los hechos. Wojtyła sostiene que el acto intelectual al menos colabora en la autoaprehensión directa del sujeto. Dicha inmediatez “como rasgo experimental del conocimiento, no anula la diferencia de contenido entre el acto intelectual y el acto puramente sensible, ni tampoco su diversidad de origen”⁴⁴⁵.

La tesis wojtyliana al respecto, es dejar claro que no se puede aceptar la idea de que la experiencia se limite a la pura “superficie”, es decir, al conjunto de rasgos sensibles que son en cada ocasión únicos e irrepetibles y que presentados al entendimiento este haría de ellos su propio objeto, al que denominaría “acción”. Sino que más bien, hay que afirmar que el entendimiento interviene ya en la propia experiencia, gracias a la cual establece una relación con el objeto. Dicha relación es también directa, aunque de manera diversa.

La acción como momento privilegiado de profundización en la persona

La propuesta wojtyliana es totalmente contraria al fenomenismo, siendo más cercana a la propia de la fenomenología, en la medida en que acentúa ante todo la unidad del acto de conocimiento humano. Esta es la razón de su tesis: “sostenemos que *la acción es un momento particular en la aprehensión -o sea, en la experiencia- de la persona*”⁴⁴⁶. A lo que se está refiriendo Wojtyła es a una visión intelectual, que se fundamenta sobre el hecho “el hombre actúa” en todas sus innumerables modalidades. De aquí la gran novedad del enfoque del autor al afirmar que no se trata del estudio de la acción basado en la persona, sino que es “un estudio de la acción que presupone a la persona, o sea, un estudio de la persona a través de la acción”⁴⁴⁷. La acción se convierte, de este modo, en el momento privilegiado donde se revela la persona, y de esta forma, nos permite analizar adecuadamente su esencia y

⁴⁴⁴ PyA., 40.

⁴⁴⁵ Ibid.

⁴⁴⁶ PyA., 41.

⁴⁴⁷ PyA., 42. Este planteamiento coincide con el que expresó M. Blondel en su obra clásica *L'action* (Paris 1937).

comprenderla de la forma más completa posible. En síntesis, que el hombre es persona se descubre porque realiza acciones y tiene experiencia de ellas.

La moralidad, cualidad propia de las acciones humanas

A la luz de lo anterior podemos comprender mejor la tesis de que las acciones poseen valor moral, pueden ser moralmente buenas o moralmente malas. La moralidad no es para la acción algo accidental, un mero accidente ontológico, sino que constituye su propiedad intrínseca. Aquí radica la diferencia entre las acciones de la persona y la de otros agentes distintos a ella. Por lo que “solamente tienen significado moral las actividades cuyo agente es una persona”⁴⁴⁸.

Se establece así una estrecha relación entre moral (ética) y acción. Ciertamente no es el objeto del autor estudiar los valores morales en sí mismos, sino que le importa ante todo el hecho mismo de su constitución en acciones, su dinámico *feri*. Es aquí donde la persona se revela de manera más profunda. Igualmente, desde este aspecto, dinámico-existencial, de la moralidad, podemos conocer mejor al hombre en cuanto persona.

Más aún, la moralidad en el estudio de la acción tiene una relevancia nuclear para Wojtyła, ya que los valores morales, bien y mal, no solo determinan la propiedad interior de los actos humanos, sino que revierten sobre el hombre haciéndole llegar a ser él mismo bueno o malo en cuanto persona *a través de sus actos* moralmente buenos o moralmente malos⁴⁴⁹. Este punto es de gran importancia para comprender que la acción tiene un carácter perfectivo y a través de ella la persona puede llegar a ser mejor o, por el contrario, puede degradarse hasta abismos insospechados.

Podemos decir que el estudio *Persona y acción* se caracteriza por el hecho de que no da por supuesta a la persona al igual que tampoco la implica, sino que, al contrario: “pretende explicar esa realidad que es la persona con tanto detalle como sea posible”⁴⁵⁰. En este sentido, la fuente desde la cual se extrae el conocimiento de la persona es doble, por un lado, a través de la acción y por otro, a través de la moralidad en su aspecto dinámico-existencial.

⁴⁴⁸ PyA., 43.

⁴⁴⁹ Cfr. PyA., 44.

⁴⁵⁰ PyA., 45.

Wojtyła no pretende tanto respetar la tradicional relación entre antropología y ética⁴⁵¹ cuanto expresar la unidad objetiva del conjunto de experiencias formado por la experiencia del hombre y la experiencia de la moralidad. Se trata, así, de una condición previa para contemplar a la persona y comprenderla ulteriormente.

2.2.6. Etapas de la comprensión y líneas de interpretación

*El uso y el sentido de la intuición en Wojtyła*⁴⁵²

La intuición como concepto proviene de “*intueor*” significando “ver de modo inmediato”, designa en general la visión directa e inmediata de una verdad. La intuición supone un tipo de conocimiento del que la filosofía se ha ocupado de diversas formas a lo largo de la historia. Platón y Aristóteles admitieron tanto el pensar intuitivo (noesis) como el discursivo (diaonia), aunque Platón optó por el primero considerando el discursivo como auxiliar; más acertado estuvo Aristóteles, que intentó lograr un equilibrio entre ambos.

La intuición la podemos considerar como algo sensible e inteligible, sin embargo, tanto Platón como Aristóteles se referirán a ella desde su aspecto inteligible. Más tarde en la escolástica clásica se examinó la intuición junto con el problema de la abstracción. De este modo la *intuitio* es una *visio*, de tal modo que en el acto intuitivo el sujeto ve la cosa misma.

En la filosofía moderna se ha tendido a distinguir entre la intuición y el discurso. Para Descartes existen dos operaciones naturales de la mente, la intuición que es un acto único y simple de conocimiento, frente a la deducción, que implica cierto movimiento de nuestro espíritu en el proceso de efectuar la inferencia de una cosa a partir de la otra. En la intuición sensible tenemos una visión directa en el plano de la sensibilidad de algo inmediato, siendo real; la segunda es la propiamente filosófica, dirigiéndose a lo ideal, capta las esencias, las relaciones, los objetos ideales, “pero los capta a través de la intuición sensible sin que por ello quiera decir que lo aprehendido en este segundo tipo de intuición sea una mera abstracción de lo sensible”⁴⁵³.

⁴⁵¹ Es más que evidente que las diversas teorías éticas que han surgido a lo largo de la historia llevan implícita, de forma explícita o no, una concepción antropológica. Esto es ineludible, ya que no puede formularse una ética sin presuponer una concepción del hombre, de no ser así, dicha ética estaría como en el aire, sin las bases sólidas necesarias que la fundamenten.

⁴⁵² Nos resulta sugerente en este apartado el estudio la tesis doctoral de MARÍN MORENO, J. L., *La raíz fenomenológica de Karol Wojtyła: método, conciencia y subjetividad*. Publicada en la Universidad de Murcia en el Departamento de Filosofía. Tesis dirigida por Ferrer y codirigida por Burgos.

⁴⁵³ PyA., 111.

La inducción como captación de la unidad de significado

Comencemos este apartado mostrando la importancia para Wojtyła de dejar claro que entre la gran multiplicidad de acciones que se dan en el hombre, las más importantes son aquellas en las que “el hombre actúa”, ya que en ellas se realiza el descubrimiento específico de la persona a través de la acción. Ahora bien, es tarea de la inducción el captar a partir de la gran multiplicidad y complejidad de hechos su “sustancial identidad cualitativa”⁴⁵⁴. Se sitúa nuestro autor en la línea aristotélica a la hora de entender la inducción, caracterizando a esta como el descubrimiento de los elementos esenciales que distinguen o identifican determinado tipo de realidades.

La experiencia nos muestra múltiples hechos en los que se dan conjuntamente la persona y la acción; es gracias a la inducción como llegamos a la “constatación de que en cada uno de los casos ‘el hombre actúa’ se encuentra una revelación ‘persona-acción’ del ‘mismo tipo’, que es el mismo tipo de persona que se manifiesta a través de la acción. Identidad cualitativa que equivale a una identidad de significado”⁴⁵⁵. Alcanzar la unidad en la multiplicidad de experiencias es obra de la inducción, ya que la experiencia en sí misma nos deja una diversidad de casos, mientras que es el entendimiento el que capta por medio de la inducción la unidad de significado en todos ellos. Mediante la inducción, de tipo aristotélico⁴⁵⁶, el hombre consolida esas experiencias en las que busca lograr una unidad de significado; encuadra los conocimientos en su especie, pero teniendo cuidado de no perder la dimensión subjetiva del conocimiento ni la riqueza de los detalles.

La reducción como “exploración”⁴⁵⁷ de la experiencia

En estrecha relación con el concepto de inducción, Wojtyła estudiará y se valdrá de otra herramienta metodológica: la reducción. Esta no es una reducción entendida como disminución o limitación de la riqueza del objeto experimentado, sino que más bien lo que hace es extraer las consecuencias de lo dado en la experiencia:

⁴⁵⁴ PyA., 47.

⁴⁵⁵ Ibid.

⁴⁵⁶ Distanciándose de como la entiende, por ejemplo, J. S. Mill, para quien la inducción es una forma metodológica de la ciencia experiencia experimental a través de los célebres cánones de las semejanzas, diferencias y variaciones concomitantes (Cfr. Ibid).

⁴⁵⁷ El término polaco es “*eksploracja*”, cuyo significado literal es el de “explotación”, en el sentido de extraer todas las riquezas de algo.

“la explotación de la experiencia debe ser un proceso cognitivo, en el que se realiza de manera estable y homogénea el desarrollo de la visión originaria de la persona en la acción y a través de la acción (...). *Reducere* equivale a ‘extraer’ desde los argumentos o principios adecuados o, de otro modo, explicar clarificar, interpretar”⁴⁵⁸.

Cuando se explica se avanza tras el objeto que nos es dado en la experiencia, y precisamente tal y como nos es dado, con toda su riqueza, variedad y complejidad de la experiencia abriéndose ante nosotros. Si la inducción lo que hace es acopiar los materiales y captar su sentido, en cambio la reducción intenta explicar, aclarar e interpretar tanto el *eidós* como su relación con las experiencias individuales. La misión de la reducción es así la intelección más perfecta posible de la experiencia; su misión consiste en expresar y explicitar esa inteligibilidad, llegando a lo más hondo posible, a la esencia del hombre.

El proceso de comprensión: inducción y reducción

Burgos, con gran concisión, afirma que el método wojtyliano es, en resumidas cuentas:

“un proceso de comprensión (a través de la inducción y la reducción) de la experiencia integral del hombre. La experiencia que se compone de dos elementos muy distintos, la experiencia del hombre (objetiva) y la experiencia del yo (subjetiva) (...). A partir de aquí, surge la comprensión, que tiene dos fases fundamentales: la inducción, que consolida los significados de una experiencia que fluye y cambia constantemente, y la reducción, que los examina, clarifica e interpreta”⁴⁵⁹.

La relación de estos elementos puede resultar a primera vista paradójica, ya que se conectan mediante un proceso simultáneo de immanencia y trascendencia. La reducción, no solo la inducción, es inmanente respecto a la experiencia, sin dejar de ser trascendente respecto a ella, aunque de forma distinta a como lo es la inducción. Digamos que la comprensión es, al mismo tiempo, inmanente y trascendente respecto a la experiencia del hombre: por ello, en esta se encuentra todo, ya que no es un hecho sensible y superficial, sino que la experiencia nos da la realidad en toda su profundidad, por eso nunca se debería salir de ella⁴⁶⁰. Aunque, en cierta manera, paradójicamente, no queda más remedio que

⁴⁵⁸ Ibid., 49s.

⁴⁵⁹ BURGOS, J. M., *La experiencia integral*, o.c., 39.

⁴⁶⁰ En este sentido, Burgos resalta que por esa misma razón nunca se debería salir de ella. Esto lo desarrollará más adelante cuando afirme Wojtyła en su obra que no es posible la *epojé*, ni ninguna abstracción que deje a un lado, aunque sea por un momento, la parte inmanente. En este sentido se ve la contraposición entre Husserl

“salir” de la experiencia para interpretarla o aclararla. No se puede identificar *comprender* con *experimentar* ya que la comprensión está fuera de la experiencia, en este sentido, la trasciende. No obstante, inmediatamente hay que señalar que, aunque se “sale” de la experiencia, se lo hace para analizar la misma y para retornar a la misma experiencia, para conocerla mejor y con más profundidad. Esto es lo que hace ver cómo la inducción al igual que la reducción son, al mismo tiempo, inmanentes y trascendentes a la vivencia experimental.

Concluyendo este apartado sobre el método y experiencia en Wojtyła consideramos muy oportuno añadir las observaciones que hace Buttiglione sobre *Persona y acción* y su relación con el Concilio Vaticano II, donde Wojtyła participó como obispo. El Concilio introducía conceptos como la persona, la conciencia y la libertad, donde se evidencia el doble aspecto señalado de la inmanencia y la trascendencia (libertad de conciencia-trascendencia de la verdad):

“En esta perspectiva, el verdadero contenido fundamental del Concilio es el reconocimiento de la libertad de conciencia, fundada en la dignidad eminente de la persona y en el respeto del itinerario que le es propio en su caminar hacia la verdad. *Persona y acto* es, por tanto, una reflexión sobre esta adquisición conciliar y sobre la relación entre conciencia y verdad (...). Wojtyła se sirve de la fenomenología, pero igualmente retoma, a través de ella, la aportación decisiva que proporciona a la filosofía del hombre la corriente agustiniana de la tradición”⁴⁶¹.

y Wojtyła. Sin embargo, Burgos critica duramente la propuesta que hace J. Seifert desde una fenomenología realista (como su maestro von Hildebrand e incluso M. Scheler), porque sigue viendo en ella un abocamiento al “*esencialismo o tendencia platonizante (...), quizá con más fuerza que en Husserl*” (Cfr. *ibid.*, 97-122). A nosotros nos parece una crítica algo forzada y excesiva. Es un tema en el que no vamos a entrar dada la dirección de nuestro trabajo, pero valga poner las mismas citas que usa Burgos para resaltar que en absoluto es la intención de Seifert: “*señala Seifert, ‘estoy totalmente de acuerdo con Etienne Gilson cuando corrige el ‘esencialismo’ de muchos filósofos, haciendo notar que en la filosofía se ha producido un gran olvido del ser cuando se ha hecho abstracción o se ha mostrado desinterés en el tema del actus essendi*” (*ibid.*). Además, Burgos, contradiciéndose a nuestro juicio, dirá que para el mismo Seifert “*no es a través de la epojé como se captan las esencias, sino mediante una intuición profunda que me muestra lo que la amistad o el amor es realmente. Es la intuición la que me descubre las esencias, no la epojé*” (*ibid.*, 113).

⁴⁶¹ BUTTIGLIONE, R, o.c., 154s.

2.3. La conciencia y la causalidad eficiente de la persona⁴⁶²

Después de haber analizado el método filosófico de Wojtyła y antes de tratar directamente dos apartados fundamentales: la trascendencia de la persona en la acción y la integración de la persona en la acción, vamos a estudiar un punto previo que hace referencia a un tema central en *Persona y acción*: la conciencia y la causalidad eficiente de la persona.

Señalemos en primer lugar que en la concepción escolástica la conciencia es efectivamente un elemento constitutivo del obrar humano, pero no se le da tanta importancia al hecho de que el hombre es consciente de su propio obrar, de que es capaz de hacer una reflexión en su propia conciencia acerca de su obrar:

“En el planteamiento escolástico, en lo que respecta al hombre como persona, este aspecto de la conciencia estaba, por una parte, contenido (de alguna manera, oculto) en la ‘racionalidad’ (referida a la definición: ‘homo est animal rationale’, o también: ‘persona est rationalis naturae individua substantia’); por otra parte, el aspecto consciente se incluía en la voluntad (entendida como *appetitus rationalis*) y se expresaba en el *voluntarium*. En cambio, nuestra tarea en este estudio es la ‘explicación’ de los aspectos conscientes, más en concreto, *la conciencia como aspecto esencial y constitutivo de toda la estructura dinámica*, que forma a la persona en la acción”⁴⁶³.

Queda claro en este texto que el cometido principal de Wojtyła se dirige a la conciencia, lo cual obliga a dar una gran importancia a la autoconciencia, al hecho de que el hombre no solo actúa conscientemente sino que a la vez es consciente de su actividad y del hecho de actuar: “es consciente de la acción y de la persona en su mutua relación dinámica”⁴⁶⁴.

De acuerdo a la teoría del conocimiento de Wojtyła cabe señalar que, aunque la conciencia está ligada a las facultades cognoscitivas, no se identifica con ellas, ya que conocer una cosa no significa todavía tener conciencia de ella. El tener conciencia implica una reflexión a posteriori y se expresa sobre la materia que ya ha sido elaborada por dichas

⁴⁶² Tomamos como referencia en este punto la obra citada de Buttiglione ya que nos parece el estudio más profundo y acertado sobre *Persona y Acción*, aunque irá acompañada de nuestra propia interpretación, ya que notamos la omisión de algunos datos en la obra de Wojtyła que nos parecen de gran relevancia para nuestro estudio.

⁴⁶³ PyA., 69.

⁴⁶⁴ PyA., *ibid.*

facultades cognoscitivas. Este hecho es algo que todos podemos comprobar, quizá por esta razón podemos entender por qué Wojtyła da tanta importancia a la relación entre conciencia y autoconciencia, ya que tanto una como la otra están estrechamente ligadas al yo. Sin embargo, como advierte Buttiglione, no se debe olvidar que la propia conciencia es objeto de autoconciencia, ya que conociéndose a sí mismo en el mismo acto cognoscitivo el hombre se conoce como sujeto cognoscente⁴⁶⁵.

En la diferencia entre conocerse como sujeto cognoscente y tener conciencia de sí la autoconciencia es la que proporciona al yo el material cognoscitivo que se refleja en la conciencia de sí mismo. En palabras de Wojtyła:

“*La conciencia refleja las acciones y sus relaciones con el propio ‘yo’ gracias al autoconocimiento. Sin este, la conciencia permanecería privada de los contenidos significativos que remiten al propio ‘yo’ del hombre como objeto de conocimiento inmediato; se encontraría algo así como vacía*”⁴⁶⁶.

Señala Wojtyła que la apertura de la conciencia al “yo” se da mediante el autoconocimiento. En esta línea el reflejo de la conciencia no es simplemente subjetivo, sino que constituye precisamente el fundamento de la subjetivación sin que por ello se vea anulada la base objetiva del “yo” y de sus actos: “El hombre es un objeto para sí mismo en cuanto que él es un sujeto, y ni siquiera pierde su significado objetivo en el reflejo de la conciencia”⁴⁶⁷. El autoconocimiento es anterior a la conciencia introduciendo en esta una relación significativa con el propio “yo” y con sus actos, al mismo tiempo que pone un límite a esta más allá del cual no se puede continuar el proceso de subjetivación de la conciencia.

En opinión de Buttiglione Wojtyła no se identifica tampoco con un determinado objetivismo tradicional, ya que el aspecto subjetivo de la experiencia humana recibe un fundamento riguroso y una atención específica que conduce a una verdadera filosofía realista de la conciencia: “Semejante filosofía es realista porque la conciencia no funda el ser, sino que lo refleja. Igualmente, la conciencia refleja a la persona como *causa eficiente de acción*”⁴⁶⁸. Pero ¿qué significa que la persona sea causa eficiente de la acción?

⁴⁶⁵ BUTTIGLIONE, R., o.c., 155s.

⁴⁶⁶ PyA., 77.

⁴⁶⁷ PyA., 78.

⁴⁶⁸ BUTTIGLIONE, R., o.c., 159s.

Adentrándonos nuevamente en la distinción wojtyliana entre *el hombre actúa* y *algo sucede en el hombre*, podemos ver cómo lo primero muestra la actividad del hombre, mientras que lo segundo implica una cierta pasividad de la persona, pero en ambas situaciones se da, desde las categorías aristotélico-tomistas, *un paso de la potencia al acto*. Pero en relación con la diferencia entre el *acto del hombre* y el *acto humano*, lo que diferencia a este último del primero es precisamente la experiencia que el sujeto tiene de ser autor y causa eficiente del acto. Estamos con Buttiglione cuando precisa que también el *acto del hombre* implica una actualización de la potencialidad que es propia del ser humano, pero esta actualización no ocurre por medio de la intervención activa del hombre. Aquí la atención se dirige a *lo que sucede en el hombre* apartándose de su subjetividad, que no está comprometida en la acción⁴⁶⁹.

El hombre, al tener experiencia de su propio ser causa eficiente de la acción, descubre al mismo tiempo que es por un lado *inmanente* a ella y por otro que la *trasciende*. Inmanente a la acción dado que es *su* propia acción y se identifica con sus fines asumiendo la responsabilidad; y al mismo tiempo trascendente con respecto a la ella, ya que es el hombre el que la elige, el que la pone en el ser y de alguna manera se identifica como sujeto agente de esta misma acción, a la que imprime su propio dinamismo. De esta forma, percibimos claramente cómo el acto humano es el acto mediante el cual el hombre actualiza las potencialidades que le son propias en cuanto que persona y así va construyendo su propia personalidad.

En este sentido se puede decir que el hombre en cierto modo se crea a sí mismo creando su interioridad y moral propias⁴⁷⁰. Esta afirmación puede parecer confusa en el contexto actual, en el que la naturaleza es puesta en duda ante un valor absoluto como es la libertad, que incluso decide sobre su propia naturaleza (*gender theory*), es lo que se denomina como “constructivismo”. Sin embargo, obviamente no es esto lo que está en el pensamiento de Wojtyła, ya que él siempre parte del ser, de una naturaleza ya dada con unas potencialidades y desde la propia libertad con la que el hombre se va “haciendo a sí mismo”. Aquí podemos ver cómo en la comprensión del acto humano la fenomenología se fusiona con la metafísica.

⁴⁶⁹ Cfr. BUTTIGLIONE, R., o.c., 161. Seguirá diciendo Buttiglione que precisamente “*aquí es indispensable un elemento fenomenológico para lograr una exacta comprensión moral del acto humano y para una penetración más profunda de su misma estructura ontológica*” (ibid).

⁴⁷⁰ Ibid.

Por un lado, la conciencia refleja aquello que pasa en el hombre y por otro nos proporciona la experiencia de ser causa eficiente de la acción. Esto se entiende desde un análisis que va hasta el núcleo óptico de la persona, descubriendo en ella estos dos dinamismos y subrayando que la experiencia de la causalidad acompaña al hecho de que pasa algo en el hombre cuando actúa. Como expresa muy acertadamente Buttiglione: “el *actus humanus* es, también él, un *actus hominis*, y la causalidad de la persona por relación al acto se realiza haciendo uso de los dinamismos corporales y emocionales y no eliminándolos”⁴⁷¹.

En la antropología wojtyliana cabe destacar la distinción de los tres dinamismos que gobiernan todas las activaciones que se producen en el hombre: el dinamismo vegetativo, el dinamismo psíquico-emotivo y el espiritual; este último es el dinamismo propio de la personalidad libre que se expresa en el ser causa eficiente de sus propias acciones. Estos tres dinamismos están continuamente en relación entre sí y el obrar humano resulta de la interconexión que se produce en ellos. Aunque obviamente cada uno de estos dinamismos no se refleja de igual modo en la conciencia, ya que ciertamente no somos conscientes de la mayor parte de las actualizaciones que se producen en nuestro cuerpo; lo mismo podemos decir de la esfera psíquica, en la que no todo lo que pasa en el hombre se refleja en su conciencia. En este sentido Freud hablaba del subconsciente, y si bien es cierto que los dinamismos vegetativos permanecen a menudo completamente inaccesibles a la conciencia, entre el subconsciente psíquico y esta hay una línea de separación relativamente penetrable:

“Lo que se contiene en el subconsciente lucha por manifestarse en la conciencia y he aquí una prueba del hecho de que la estructura jerárquica de las potencialidades humanas culmina en la conciencia, que es la esfera en la que, de la manera más acabada, el hombre tiene experiencia de sí mismo en tanto que hombre y asimila los diferentes materiales psíquicos. Es tarea de la educación moral hacer que afloren a la conciencia los contenidos del subconsciente, de suerte que se les permita su objetivación adecuada y su integración en la experiencia global. La energía psíquica, en efecto, debe ser disciplinada y sublimada, pero no reprimida, si no se quiere secar una de las fuentes primordiales del dinamismo general del hombre”⁴⁷².

⁴⁷¹ O.c., 162.

⁴⁷² O.c., 166.

Indiquemos que cada uno de los distintos dinamismos realiza un cierto desarrollo de la persona cooperando al mismo tiempo a su realización. Es a través de ellos como el hombre hace de sí mismo algo o mejor alguien, realizando las potencialidades contenidas originalmente en su acto de ser. Asimismo, cada dinamismo tiene una relación particular con la causalidad eficiente de la persona y con su consciencia.

Para acabar este punto, digamos que Wojtyła distingue entre consciencia y conocimiento de sí, recogiendo así el gran descubrimiento moderno de la consciencia subjetiva, es decir, el hecho de que nada es completamente real para el hombre sino aquello que pasa por su consciencia, sin que por ello haya que sacar de este conocimiento la objetividad del mundo en el que el hombre se inserta. Es más, el hecho de que el sujeto tiene consciencia se refleja en el conocimiento objetivo que posee del mundo y de sí mismo. Debemos matizar aquí el equilibrio que mantiene Wojtyła: ni un puro conocimiento que haga abstracción del acto de la consciencia, ni una consciencia que no refleje los elementos cognoscitivos relativos a lo real y que no fuera capaz de conducir al hombre a una comprensión adecuada del obrar humano.

Pasemos ahora a tratar dos apartados esenciales en *Persona y acción* que nos ayudarán a entender mejor la originalidad de Wojtyła, por un lado la trascendencia de la persona en la acción y, por otro, la integración de la persona en la acción.

2.4. Trascendencia de la persona en la acción: estructura personal de la autodeterminación

En el estudio de la trascendencia de la persona en la acción Wojtyła dedica un gran apartado a la voluntad dada su gran importancia, ya que podemos decir que es mediante la decisión de su voluntad como la persona se convierte en causa de la acción. En Wojtyła la voluntad no es meramente algo que ocurre en el hombre, sino que se trata de uno de los elementos *constitutivos* de la persona, una de las facultades -junto con el entendimiento- mediante las cuales la persona se realiza a sí misma. Sin esta conexión tan estrecha con el núcleo más íntimo de la persona, la voluntad no podría de ninguna forma comprometer a la persona en la acción.

Wojtyła en un intento de caracterizar la dinámica integral de la voluntad hace hincapié en varios puntos, a saber, la referencia al propio “yo” como elemento esencial de la autodeterminación; la objetivación del sujeto como algo más esencial que la intencionalidad

de cada volición; la diferencia entre las vivencias “yo quiero” y “me apetece”; la vivencia “yo quiero” como fundamento de la revelación de la trascendencia de la persona en la acción; la dirección de la voluntad mediante la función objetivante del conocimiento; la dialéctica de la objetivación y subjetivación como característica de la dinámica integral de la voluntad y finalmente el “actus internus” como principio de exteriorización de la persona. Los desglosaremos a continuación.

Aborda el tema de la voluntad como fundamento de la trascendencia de la persona en la acción. Lo que significa que la voluntad es un momento en el que se revela la estructura íntima de la persona, que se posee y se adueña de sí misma. Según Buttiglione, es precisamente en dicha estructura en la que se funda la dignidad de la persona y de su libertad: este acto de la voluntad mediante el cual se actualiza su dinamismo más propio realizándose a sí misma no puede ser delegado. Aquí encontramos lo que diferencia a la persona de todo otro ente no personal⁴⁷³.

Antes de seguir ahondando en la voluntad (como facultad de la autodeterminación de la persona) Wojtyła hace una aclaración sobre lo que él entiende por trascendencia de la persona; etimológicamente significa franquear algún lugar o frontera (*trans-cendere*). Distingue entre una trascendencia horizontal y otra vertical. La horizontal sería la intencionalidad, es decir, el hecho de franquear los límites del sujeto hacia el objeto. Esta no es la que más le importa a Wojtyła sino que se centra más en la trascendencia vertical:

“Se trata de una trascendencia que existe gracias a la autodeterminación, trascendencia por el mismo hecho de la libertad, de ser libre en acto, y no únicamente porque la volición se encuentre dirigida intencionalmente hacia su objeto propio, el valor o finalidad”⁴⁷⁴.

Como indica Buttiglione, para Wojtyła el concepto de autodeterminación es esencial para entender el modo como se produce la objetivación de la persona como su más íntima subjetivación. Mediante “la acción autodeterminada, la persona se modifica realmente, influye en el proceso de su propio devenir y de su propia realización”⁴⁷⁵.

⁴⁷³ Cfr. O.c., 169.

⁴⁷⁴ PyA., 185. Explica Wojtyła a pie de página que no se trata de la trascendencia hacia cualquier cosa, sino de una trascendencia en cuyo marco el sujeto se confirma franqueándose a sí mismo.

⁴⁷⁵ O.c., 169.

Mediante la autodeterminación se diferencian las voliciones que se suceden en el hombre del acto de su voluntad, y es este, el acto de la voluntad, el que engloba la totalidad de la estructura de la persona manifestando su trascendencia en la acción. Conviene aclarar que una gran parte de la tradición filosófica ha unido intencionalmente la voluntad con el objeto, ya que querer es siempre querer algo intencionalmente. No obstante, Wojtyła remarca que esto no debe obviar el hecho de que el primer objeto hacia el que todo acto de la voluntad se dirige *es el sujeto mismo* y que solo pasando por el sujeto es como se puede alcanzar uno u otro objeto intencionado.

Como expresa nítidamente Buttiglione:

“la persona no puede desear verdaderamente un valor exterior a ella si no es en la unidad con la realización de su propio valor como persona, ni desear verdaderamente su propia realización como persona si no es en el encuentro con un valor objetivo que es exterior a ella”⁴⁷⁶.

No olvidemos que tras estas premisas se encuentra la doctrina aristotélico-tomista del efecto doble de la acción, según la cual la acción tiene un efecto transitivo que se da en lo realizado objetivamente y, al mismo tiempo, un efecto intransitivo o inmanente que permanece en el sujeto mismo, aunque en este caso dicha doctrina es trasladada a un contexto existencial.

Volviendo a la autodeterminación, digamos que en ella convergen y se integran en la persona todos los dinamismos que acontecen en el hombre y todas las activaciones a que está sujeto; dicha integración se produce a nivel personal, lo que significa que el elemento fundamental para la integración de las diferentes activaciones, *es el yo mismo*. El yo se autodetermina por medio de dicha integración. En esta línea, nos parece oportuna la aportación de Buttiglione al afirmar que la libertad no es abstracta y privada de presupuestos: “es solamente en relación con las diferentes activaciones que tienen lugar en él como el hombre ejerce su propia libertad, decidiendo el lugar y el nivel de su integración en su obrar personal”⁴⁷⁷.

No cabe duda de que para Wojtyła es en la experiencia de la elección donde la relación entre la voluntad y el objeto intencional aparece de un modo más claro. Así, el acto de la

⁴⁷⁶ O.c., 170.

⁴⁷⁷ O.c., 171.

voluntad es la respuesta de la persona a la llamada de los valores, dicha respuesta presupone un autodomínio de la persona junto con la capacidad de elección por ella misma. Es en el valor donde la persona descubre una verdad que debe ser realizada; dicho imperativo: “debe ser realizada”, nos hace comprender que la verdad es constitutiva del acto de la voluntad y nunca ajena a ella. Digamos que en aquello que la persona quiere no solo reconoce la atracción de un bien, sino que de igual modo juzga la presencia de un valor que debe ser realizado. Por tanto, el conocimiento de la verdad respecto de los objetos hacia los que se dirige la voluntad forma parte de la experiencia del valor mismo.

Ahondando más digamos que la originalidad del acto de la voluntad es una de las ideas madre en *Persona y acción*. Para calibrar su aportación original podemos partir del esquema clásico donde santo Tomás explica los doce actos, seis del entendimiento y seis de la voluntad: hábito de la sindéresis; conocimiento de un bien; búsqueda de los medios que llevan a ese fin, la deliberación; juicio de conclusión, que hace ver cuál es el medio más adecuado; la guía de la acción por la razón (*imperium*) o mandato, y el conocimiento de lo que se ha realizado. Por otro lado, a estos seis actos del entendimiento corresponden seis actos de la voluntad, a saber: la *simplex volitio* (algo que la voluntad apetece y el saber que lo quiere); la intención, donde lo que apetece se convierte en directriz para la acción; el consentimiento o *consensus*, donde se dan por buenos los medios para alcanzar tal fin; el *fiat*, que supone el “hágase”, la decisión; el uso-aplicación de la voluntad a la acción y finalmente el gozo, la fruición en la acción realizada⁴⁷⁸.

Wojtyła, cuya formación es tomista, parte de este esquema clásico, el cual a nuestro juicio le resulta probablemente demasiado esquemático y lógico, por lo que él trata de *dinamizarlo*, de ver cómo hay una interacción entre la decisión y los motivos, ya que no puede haber decisión sin motivos y estos actúan sobre mí cuando me llevan a decidir. Podemos decir que se trata de una dialéctica entre los motivos y la libertad.

Para explicarlo mejor digamos que hay tres pasos en este proceso. En primer lugar, está el querer, el querer algo que tiene que hacer frente a las resistencias que proceden de las pasividades de la voluntad; sería el sobreponerse frente al rendirse. En segundo lugar, no solo querer, sino su prolongación en querer hacer, es la motivación del hacer, ya que un querer sin obras no es querer: para que sea tal requiere obras externas. Así pues, en este proceso de autodeterminación la voluntad se encuentra con resistencias e incentivos que no

⁴⁷⁸ Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q. 11-17.

son voluntarios. El tercer paso es la realización de un estado de cosas, algo nuevo que aparece en virtud de la voluntad. En estos tres pasos: querer, querer hacer y realización de dicho querer encontramos la dimensión creativa propia de la voluntad, lo que Hannah Arendt llamaba el *nuevo nacimiento*. Igual que cuando nace un ser humano, algo nuevo viene a la existencia, esa novedad también se muestra a través de sus actos, que no es una suma de actos aislados sino una serie de actos que convergen en el yo personal.

Para no perder la idea fundamental de *Persona y acción* señalemos ahora más claramente que es en la realización de un acto libre donde la persona se realiza a sí misma (autorrealización). Cada persona, desde esta premisa, es tal como se ha hecho a sí misma mediante sus acciones. En concreto las acciones (que pueden ser buenas o malas) hacen bueno o malo al hombre que las realiza debido a que su valor moral permanece inmanente a la persona. Si yo robo me convierto en un ladrón, ya que la acción libre es la que me autodetermina como tal. Se trata de la dimensión inmanente de las acciones, es decir, lo que yo hago permanece, queda en mí mismo y esto es así porque la persona es trascendente a la acción.

Como ya indicamos a la hora de abordar su método, Wojtyła se distancia de la visión empirista para la que la experiencia es un manojito de acciones (*bundle of acts*, según Hume) en las que el yo se disuelve. Para Wojtyła las acciones tienen un agente y ese agente no es solo un punto de unidad o de conexión entre las acciones, al modo de Scheler, sino que la persona se hace a sí misma con sus acciones, las cuales hacen crecer a la persona: “autorrealización”. También debemos advertir que a través de la acción el hombre puede decrecer, deshumanizarse a sí mismo en la medida en que sus acciones son malas. En este sentido viene bien traer aquí aquella expresión clarificadora de Ortega y Gasset mediante la cual afirma que: “mientras el tigre no puede dejar de ser tigre, no puede destigrarse, el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse”⁴⁷⁹. Este punto lo consideramos muy oportuno ya que el hombre puede también “no autorrealizarse”. Wojtyła lo explica en los siguientes términos:

“los valores morales son tan esenciales para la persona que su verdadera *realización* se realiza no tanto mediante la acción, sino mediante la *bondad moral* de la *acción*. El mal moral, en cambio, supone su no-realización, aunque la persona

⁴⁷⁹ ORTEGA y GASSET, J., *El hombre y la gente*, <https://avantpage.es/WebRoot/Store19/Shops/38aaee60-6f86-4b86-b525-c9e99b9cb87a/MediaGallery/biblioteca/El-Hombre-y-la-gente-O-Gasset.pdf>. 11

realice una acción. Cuando realiza una acción, también se realiza en ella ontológicamente. La más profunda realidad de la moral se puede ver como realización de sí mismo en el bien, la realización de sí mismo en el mal es, en cambio, una no-realización”⁴⁸⁰.

Para Wojtyła la realización de la persona se encuentra unida al reconocimiento de la verdad respecto del bien y a su realización en la acción, en contra, la no realización se da por medio de la desaprobación teórica y práctica de la verdad. En este sentido afirma nuestro autor:

“Elegir no significa solamente dirigirse hacia un valor relegando otros (...). Elegir significa ante todo decidir sobre los objetos que se presentan a la voluntad en el orden intencional basándose en alguna verdad. Es imposible comprender el dinamismo de la elección sin reconducir el dinamismo propio de la voluntad a la verdad como principio de la volición. Ese principio es algo que se encuentra inserto en el interior de la voluntad y constituye la esencia de la elección”⁴⁸¹.

Así pues, Wojtyła hace depender la acción de los valores transcendentales: lo verdadero, lo bello y lo bueno, los cuales por medio del sentimiento del deber aparecen como criterio interior de apreciación de la experiencia, exigido por la lealtad que la persona debe a su propia realización, antes que como un homenaje extrínseco prestado a una ley de la naturaleza, que no sería ley de la realización de la personalidad consciente de sí misma y que puede en determinadas circunstancias encontrarse en contradicción con la realización propia⁴⁸².

Una mención especial merece el tema de la conciencia moral, ya que no solo se da una dimensión ética de la realización de sí mismo mediante la acción, sino que la conciencia moral es el juicio antecedente y consiguiente a la acción en el que se revela la total dependencia de las acciones respecto a la verdad, el bien y la belleza. La conciencia moral en cuanto norma de las acciones es la condición para que en ellas se realice la persona:

“Solo en la persona tiene lugar aquella realización que responde ontológicamente a la estructura misma de la persona. La persona se realiza a sí misma mediante su acción; alcanza su plenitud propia como persona y también esa forma que

⁴⁸⁰ PyA., 229.

⁴⁸¹ PyA., 209.

⁴⁸² Cfr. BUTTIGLIONE, R., o.c., 178.

es a la vez la propia de la autoposesión y del autodomínio. La persona a través de la acción se realiza a sí misma como ‘alguien’ y se revela también como ‘alguien’. En paralelo a esta realización (...) va la realización de sí mismo en sentido axiológico y ético, realización a través de los valores morales. La realización o no-realización depende directamente de la conciencia moral, de su juicio⁴⁸³.

A continuación incluiremos dos apartados que son esenciales para comprender cuanto venimos explicando. Por un lado, la dependencia moral con respecto a la verdad y, por otro, el deber como expresión de la llamada a la realización. En relación a la verdad Wojtyła indica que hay un enraizamiento en el intelecto del poder normativo de la verdad. El intelecto mediante la capacidad de captar la verdad y de distinguirla de lo no verdadero, del error, establece el fundamento de la particular preeminencia del hombre respecto de los objetos de su conocimiento. Dicha preeminencia es introducida en el conjunto de la experiencia de la trascendencia de la persona en su acción. Se trata de una trascendencia mediante la verdad. Ciertamente la conciencia tiene un indudable carácter intelectual, sin embargo, va más allá de la simple búsqueda de la verdad y del juicio si atendemos a su función reflejante; la conciencia en su función reflejante obtiene su contenido de los procesos activos del entendimiento dirigidos hacia la verdad. Así lo verdadero forma parte de ella, y la conciencia mediante su función reflexiva condiciona la vivencia de lo verdadero⁴⁸⁴.

Wojtyła se detiene a explicar cómo el hombre tiende a la verdad y cómo el intelecto une en sí la capacidad de captarla distinguiéndola de la no-verdad y la necesidad de indagar en ella. Aquí se observa la subordinación dinámica del intelecto humano respecto a la verdad; precisamente esta subordinación es la que condiciona la preeminencia, es decir, la trascendencia de la persona: “se trata de una ‘superioridad de la verdad’ relacionada con una cierta distancia a los objetos, y que está inscrita en la naturaleza espiritual de la persona⁴⁸⁵”.

La verdad de la conciencia moral es el fundamento de la trascendencia y de la realización de la persona en la acción, ya que la conciencia moral entendida en su conjunto es un esfuerzo absolutamente peculiar de la persona dirigido a captar la verdad en el campo de los valores, principalmente los valores morales. Se trata principalmente de la búsqueda e investigación de esa verdad antes de que llegue a ser certeza o juicio. La conciencia asegura

⁴⁸³ PyA., 234.

⁴⁸⁴ Cfr. PyA., 235s.

⁴⁸⁵ PyA., 236. Esta es la razón por la que la antigua definición de Boecio subraya precisamente la racionalidad, el intelecto, como rasgo que distingue a la persona.

a los juicios de la conciencia moral la vivencia subjetiva de la verdad. Afirma Wojtyła que el esfuerzo de la conciencia moral como tarea del intelecto que tiende a la verdad en el terreno de los valores se encuentra ligado estrictamente con la particular estructura de la voluntad como autodeterminación, y a la vez con la estructura de la persona⁴⁸⁶.

Antes de pasar al deber en sí, en este apartado de la dependencia de la conciencia moral con respecto a la verdad, Wojtyła remarca la unión entre verdad y deber como fundamento de la fuerza normativa de dicha conciencia moral:

“En la conciencia moral se realiza una particular conexión entre la verdad y el deber que se muestra como la fuerza normativa de la verdad. La persona humana, en cada una de sus acciones, es testigo ocular del paso del ‘es’ al ‘debe’: de ‘x es verdaderamente bueno’ a ‘debo hacer x’”⁴⁸⁷.

Visto este punto podemos pasar ahora al segundo, al deber como expresión de la llamada a la realización de sí. En este apartado queda claro que la fuerza normativa de la verdad se explica mediante el deber, que a la vez explica los deberes en tanto que hacen referencia a los valores. En este sentido dice Wojtyła:

“La verdad está íntimamente ligada con el deber. No se trata exclusivamente de la verdad objetiva de las normas *in abstracto*, sino también de la vivencia de la verdad, que se expresa en el convencimiento, o en la certeza subjetiva, de que esta o aquella norma indica un verdadero bien. Cuanto más profundo es este convencimiento, tanto más fuerte es la obligación o el deber que genera”⁴⁸⁸.

Conviene recordar en este apartado cómo el deber para Scheler en esta primera presentación es axiomático, es un deber que se basa en los valores; un valor positivo debe ser y uno negativo no debe ser. Sin embargo, en Wojtyła hablamos más bien de un deber normativo, el deber *es mi deber*, que se distingue del axiomático (no es normativo). Entre uno y otro hay un paso intermedio: el principio de la sindéresis. Según este principio, el bien es algo que debo hacer, pues antes de traducirse en un acto imperativo de la voluntad o de confrontarse con resistencia externa alguna, se me presenta el deber como algo a realizar yo (*bonum est faciendum mihi*). Más explícitamente señalemos algunos rasgos del principio de

⁴⁸⁶ Cfr. PyA., 238.

⁴⁸⁷ PyA., 241.

⁴⁸⁸ PyA., 243.

la *sindéresis*, que, aunque no sea mencionado de modo explícito por Wojtyła, lo conocía bastante bien debido a su formación tomista.

El término *sindéresis* procede del griego *synteréo*, que significa observar, vigilar atentamente, y también conservar. Para santo Tomás equivale a razón natural. La importancia de la *sindéresis* radica en que constituye el comienzo y, a la vez, la guía natural de toda la vida moral de la persona. Es un hábito que perfecciona a la razón práctica. Gracias a él, la razón, de modo natural, señala y preceptúa el bien y rechaza el mal. Por eso, el hombre no es indiferente ante el bien y el mal, sino que experimenta de modo natural que debe amar el bien y evitar el mal. Se trata de un hábito cognoscitivo: su función propia consiste en juzgar la conducta para orientar a la persona acerca de lo que debe obrar.

Puede decirse que la *sindéresis* es el primer nivel de la conciencia moral, la protoconciencia. Asimismo, es un hábito prescriptivo que no solo proporciona un conocimiento teórico del bien, sino también práctico; no se conforma con señalar el bien y el mal, sino que además prescribe o manda hacer el bien y prohíbe hacer el mal. La *sindéresis* puede juzgar y mandar el bien porque conoce de modo natural y habitual los fines virtuosos que la persona debe perseguir y, por tanto, los primeros principios de la ley moral natural. Según Tomás Trigo, la *sindéresis* es un hábito natural a nuestra mente. Esto quiere decir que el hombre está dotado de este hábito naturalmente, de modo inmediato, por el Creador. Por último, como consecuencia de lo anterior la *sindéresis* es una luz inextinguible: permanece siempre en el hombre, aunque este puede oscurecerla a fuerza de no seguir sus indicaciones. En este sentido, la *sindéresis* representa un punto de esperanza, porque siempre está ahí para hacer oír su voz a quien quiere encaminar su vida moral⁴⁸⁹.

Hay dos puntos muy originales que Wojtyła esboza en este apartado. Por un lado, el paso del valor al deber, que, aunque no se detenga demasiado a explicarlo (ya que no es su cometido), nos parece muy sugerente y esclarecedor. Por otro lado, habla de la vocación del hombre a realizarse en las acciones, y finalmente trata del drama de valor y del deber como signo de la trascendencia de la persona:

“El deber -ya sea como elemento de la vocación global del hombre o como contenido concreto de una acción particular- parece decir mucho en lo que respecta a

⁴⁸⁹ TRIGO, T., “La *sindéresis*, comienzo y guía de la vida moral”, Universidad de Navarra, <https://www.almudi.org/recursos/virtudes/virtudes-humanas/intelectuales/9696-La-sinderesis-comienzo-y-guia-de-la-vida-moral>

la trascendencia de la persona. Mediante él, por una parte, se manifiesta la realidad de esta trascendencia, y por otra, en cambio, se manifiestan sus límites, que no son menos reales, en particular los límites de la realidad en cuyo marco debe realizarse el hombre en sí mismo (...). La persona se abre en él hacia los valores y mantiene a la vez en relación con ellos la medida de la trascendencia que condiciona la acción, porque permite distinguir el actuar de aquello que ‘únicamente sucede en el sujeto-hombre’⁴⁹⁰.

Las obligaciones y los valores son el trasfondo sobre el que acontece el drama de la vida de las personas, por ello, la realización de la persona no puede estar unida solo al conocimiento de los valores ni al acto intencional mediante el que la persona se dirige a los valores. En palabras de Buttiglione: “La persona se realiza, y muestra incluso su propia trascendencia de la manera más eficaz, por esta modificación particular de la intencionalidad y de la autodeterminación que es la aceptación de las obligaciones que le incumben según la verdad”⁴⁹¹.

Esta obligación basada en la verdad introduce un nuevo tema que es la responsabilidad. En este sentido, se afirma que la persona es responsable no tanto de lo que hace o no hace, sino de la *fidelidad o infidelidad* a lo que está obligada a hacer. Para Wojtyła existe una conexión de la *responsabilidad con la operatividad* mediante el deber, al mismo tiempo que una correspondencia entre los valores y la responsabilidad. Ya que por un lado se trata de responder a los valores, de estar abierto a la sollicitación del valor, y por otra parte se trata de la respuesta dada por la acción a la verdad. Por lo que desde la responsabilidad es preciso que se responda al valor y que se tienda hacia él de una forma conforme a su verdad y a la de la persona. En síntesis, la persona es el sujeto que es responsable, aunque al mismo tiempo es también el objeto de la responsabilidad y el sujeto ante el que se es responsable. La persona, y aquí radica una idea esencial, es responsable ante ella misma de su propia realización⁴⁹².

Seguidamente al tema de la responsabilidad y como consecuencia suya, Wojtyła se detiene a analizar la felicidad y la trascendencia de la persona en la acción. Digamos que la persona en la medida en que se realiza en la acción encuentra su felicidad, la cual no es sino

⁴⁹⁰ PyA., 249.

⁴⁹¹ BUTTIGLIONE, R., o.c., 181.

⁴⁹² Cfr. O.c., 182.

la realización de la libertad por medio de la verdad. La verdad y la libertad son fuente de la felicidad de la persona. Por ello, cabe señalar que la conexión entre la felicidad, la verdad y la libertad hacen que la felicidad tenga una estructura estrictamente personal y que, por ello, solo se pueda hablar de felicidad en relación a la persona (una felicidad que es totalmente irreductible al placer).

El penúltimo punto –digno de detenernos en él– que trata Wojtyła en este gran apartado de la trascendencia de la persona en la acción versa sobre la trascendencia de la persona y la *espiritualidad del hombre*. Y a estas alturas, en que estamos concluyendo esta parte, conviene que hagamos una recapitulación de los diferentes matices y significados del concepto de trascendencia que hemos ido viendo. Fenomenológicamente, la trascendencia es el impulso de la intencionalidad más allá de los límites de la subjetividad. Metafísicamente hablando, son transcendentales las determinaciones que no pueden ser definidas del modo habitual mediante el género próximo y la diferencia específica, ya que trascienden todos los géneros y todas las especies.

La trascendencia vertical de la que hablábamos, idea central en el pensamiento wojtyliano, sobrepasa la subjetividad hacia el interior más que hacia el exterior, dirigiéndose hacia el núcleo irreductible del hombre. Es en la acción donde el hombre muestra que es alguien y no algo por su capacidad de dominio y de posesión se sí, lo cual le permite tener la experiencia de sí mismo como ser libre. Dicha experiencia de la libertad es la que nos lleva a admitir la causalidad eficiente del hombre sobre la acción y por tanto su responsabilidad para con ella. Asimismo, como hemos visto, la libertad reposa en la relación de la persona con la verdad haciendo que ella no esté determinada por las circunstancias. Digamos que es la relación de la libertad con la verdad lo que constituye el factor decisivo de la trascendencia de la persona en su acción. Todo este proceso, a juicio de Buttiglione⁴⁹³, se hace evidente por medio del método fenomenológico que nos lleva a reconocer que el hombre es esencialmente espíritu.

Mediante la palabra “espíritu” se designa la trascendencia de la persona, de la que es testigo la experiencia de la libertad, de la responsabilidad y de la lealtad hacia la verdad: “Por consiguiente, hemos descubierto el espíritu como realmente inmanente al ente que es

⁴⁹³ Cfr. O.c., 183.

el hombre. La trascendencia fenomenológica de la persona en el acto nos conduce al umbral de la trascendencia de la persona entendida en sentido metafísico⁴⁹⁴.

Wojtyła parte del hecho de que el hombre es una persona, luego explica cómo esta se trasciende en la acción y de ahí llega a la espiritualidad de la persona. En este sentido, la afirmación estriba en reconocer que la naturaleza espiritual del hombre no es otra cosa que la persona y que no puede ser pensada sino en conexión con el ser personal.

“Primero conocemos que el hombre es persona: se nos revela su espiritualidad bajo la forma de la trascendencia de la persona en el actuar; y solo posteriormente podemos alcanzar la comprensión del ser espiritual. Esto último se realiza mediante una cierta abstracción. Pero al abstraer no podemos olvidar que la forma propia de existencia de ese ser es la forma de una persona. Y, así como no podemos separar la persona de la espiritualidad, *no podemos separar la espiritualidad de la persona*”⁴⁹⁵.

Puntualicemos que ha sido el análisis fenomenológico lo que ha llevado a Wojtyła a mostrar la complejidad de la persona, así como también su carácter profundamente unitario. De esta manera la trascendencia de la persona en la acción, entendida fenomenológicamente, conduce a una concepción ontológica del hombre en la que es el elemento espiritual es el que *determina la unidad de su ser*. Sin embargo, no podemos obviar que es solo el análisis metafísico el que puede desarrollar de modo adecuado un discurso sobre el alma, aunque nos valgamos de la fenomenología como instrumento de gran utilidad para dinamizar y animar el análisis metafísico haciéndolo más comprensible existencialmente hablando⁴⁹⁶.

2.5. La integración de la persona en la acción

Hasta ahora hemos visto cómo la persona puede trascender los dinamismos que se dan espontáneamente en el hombre. No obstante, no es posible comprender esta totalidad dinámica: la persona y su acción, si no nos situamos desde el punto de vista de la trascendencia de la persona. Asimismo, no es suficiente con quedarnos en esta trascendencia, es necesario, al mismo tiempo, explorar todos los dinamismos que acontecen y la manera en la que se integran en la totalidad dinámica de la persona y su acción. Este es el momento de la integración que es complementario al momento de su trascendencia, ya que sin la

⁴⁹⁴ Ibid.

⁴⁹⁵ PyA., 266.

⁴⁹⁶ Cfr. BUTTIGLIONE, R., o.c., 184s.

integración la trascendencia quedaría privada del soporte que necesita en la existencia concreta.

En el dominio de uno mismo hay un elemento activo, según el cual la persona es el sujeto que domina, y al mismo tiempo un elemento pasivo por el que la persona es sometida a dicho dominio. En este sentido, en la integración de la persona en la acción el lado pasivo es el que queda sometido al lado activo. Ciertamente esta integración puede no darse, y entonces, por el contrario, nos encontraríamos con una desintegración de la personalidad, la cual es debida a una disociación de los mecanismos de dominio y de posesión de sí con los que cuenta la persona⁴⁹⁷.

De este modo nos hallamos ante un yo que por sí mismo no se deja ni dominar ni poseer; por ello, los diversos mecanismos que habitan la persona permanecen no unificados y la persona queda no-integrada. Esto supone una frontera a la trascendencia de la persona, ya que de esa manera no puede ni dominar ni orientar a un yo rebelde. Por otra parte, señalemos con Buttiglione que trascendencia e integración son dos aspectos de la totalidad dinámica de la persona/acción y solo se realizan en la relación recíproca, aunque por comodidad de estudio sea posible analizarlos separadamente como hace Wojtyła⁴⁹⁸.

Wojtyła dedica un apartado a la integración de la persona en la acción como clave para comprender la unidad psico-somática de la persona. Erróneamente se ha entendido a veces unidad como una simple adición de elementos de naturaleza diferente, siendo tratado cada uno por las diferentes ciencias empíricas que se ocupan del hombre. En cambio, la afirmación de Wojtyła alude a que dichos elementos solo adquieren plena significación cuando son unidos en *un todo orgánico* que es comprendido a partir del análisis fenomenológico de la experiencia del obrar humano. Por ello, solo a la luz de la unidad persona-acción puede ser adecuadamente comprendida, en una recíproca relación, la complejidad psicosomática del hombre. De no ser así, los datos de las diversas ciencias que se ocupan del hombre pierden gran parte de su significado e incluso en el extremo pueden volverse contra el mismo hombre.

Según Buttiglione, de los diversos dinamismos que se integran en la persona, el problema más importante es el de la dependencia de lo psíquico en relación al cuerpo⁴⁹⁹. A

⁴⁹⁷ Esto es estudiado por las disciplinas psicológicas y psiquiátricas que se ocupan de la patología de la personalidad.

⁴⁹⁸ Cfr. BUTTIGLIONE, R., o.c., 186s.

⁴⁹⁹ Cfr. O.c., 188.

este propósito, podemos advertir que el cuerpo humano posee una interioridad y exterioridad particulares. Por un lado, la exterioridad es perceptible en la forma del cuerpo, en la fluidez de sus movimientos, y en la armonía de sus miembros. Por otro lado, la interioridad del cuerpo hace referencia al conjunto de funciones de sus órganos que fácilmente se sustraen a la toma de conciencia, pero que, a la vez, condicionan notablemente todas las actividades. Ahondando en este análisis podemos advertir dos interioridades en el cuerpo, una es la que se encuentra sometida a la interioridad de la persona que dispone de él en el proceso de dominio de sí, y la otra tiene una interioridad estrictamente corporal: la del organismo.

Para Wojtyła es precisamente en el interior de la estructura personal del hombre e intrínsecamente unido a ella donde se da una infraestructura corporal que es dinamizada según las leyes propias de la naturaleza y no según las del orden personalista. Por ello, la integración de la persona se realiza cuando la subjetividad corporal y la subjetividad trascendente de la persona se encuentran y cooperan. En suma, en las dos formas de subjetividad se supone la integridad corporal y su docilidad de la primera a dejarse llevar por la subjetividad trascendente por medio de las estructuras de dominio de sí de la persona humana. Este hábito de la integración de la persona es una virtud⁵⁰⁰. Una virtud que una vez consolidada puede llegar a convertirse en el hombre en una especie de segunda naturaleza.

Afirma Wojtyła que en los instintos es donde los dinamismos del cuerpo encuentran su primera síntesis. Conviene aclarar que no es lo mismo instinto que impulso. Digamos que toda la activación del cuerpo tiene un carácter instintivo, en cambio no toda reacción tiene forzosamente carácter impulsivo. Los instintos nos indican el encadenamiento de una serie de activaciones en orden a un fin natural. No pasa igual con los impulsos.

En el impulso de conservación, por ejemplo, se da una integración dinámica de las diversas activaciones en orden a un fin concreto. Dicha integración dinámica acontece en el cuerpo, pero al mismo tiempo se da en la existencia y en la experiencia global de la persona:

“El impulso de autoconservación es como una exigencia de la existencia, la necesidad subjetiva de existir, inscrita en el conjunto de la estructura dinámica del hombre. Lo utilizan todos los dinamismos somáticos que aseguran la vida vegetativa; se utiliza en el caso de la percepción emotiva de protección que surge cuando la vida

⁵⁰⁰ Cfr. PyA., 309s.

vegetativa, y con ella toda la existencia física del hombre (existencia en el ‘cuerpo’), se encuentra en peligro”⁵⁰¹.

Asimismo, el impulso sexual da a conocer una verdad metafísica fundamental que hace referencia a la estructura de la persona. Mediante este impulso la persona tiene la experiencia y el descubrimiento del valor propio del encuentro con otra persona, permaneciendo en ella y haciendo que esta relación sea fecunda. En palabras de Wojtyła podemos afirmar que “el impulso sexual se apoya en la inclinación de estar con otro ser humano basándose en la profunda semejanza, y, a la vez, en la diversidad que resulta de la diferencia de sexos. Esta inclinación natural constituye el fundamento del matrimonio y, mediante la convivencia matrimonial, el de la familia”⁵⁰².

El dinamismo propio del hombre demanda que el significado del impulso sea vivido subjetivamente y realizado libremente. Para comprender cómo se da este proceso debemos adentrarnos en el análisis que hace Wojtyła (al que le dedica un capítulo entero) de la integración del psiquismo en la persona.

2.5.1. Integración y psique

Indiquemos que Wojtyła realiza el análisis del psiquismo desde el plano fenomenológico y desde su contribución a la integración de la persona. A diferencia de la Escolástica, psique no es entendida aquí como alma en sentido metafísico, lo que supone una gran novedad al pensamiento. Para Wojtyła el psiquismo es todo el conjunto de los elementos irreducibles al cuerpo. Estos elementos (a diferencia de la interioridad del cuerpo: constituida por los procesos vegetativos internos del organismo) de la actividad psíquica se reflejan en la conciencia.

Así entendido, el psiquismo tiene su primera manifestación en la emotividad, de la cual advierte nuestro autor de antemano que “la emoción por esencia no se puede reducir sin más a una reacción ni la emotividad, a reactividad sin más. La emoción no es una reacción somática, es un hecho psíquico esencialmente distinto y cualitativamente distinto de una simple reacción del cuerpo”⁵⁰³.

⁵⁰¹ PyA., 315.

⁵⁰² PyA., 316.

⁵⁰³ PyA., 326.

Wojtyła, que ha estudiado bien la ética de los valores de Max Scheler, ve cómo por medio de la emotividad la persona siente los valores de modo espontáneo e intuitivo. Por lo que desde el análisis de la emotividad se puede llegar a una mejor comprensión de la trascendencia de la persona en la acción, que queda afirmada tanto en el trascender como en el integrar la emotividad. De igual modo, analiza nuestro autor la relación existente entre la emotividad y la sensibilidad que unen entre sí el elemento corporal y el espiritual.

Buttiglione en su estudio resalta cómo por un lado el dinamismo emotivo es profundamente sensible a los grandes valores espirituales de la belleza, de la verdad y del bien, dándoles en la persona una resonancia sugestiva al movilizar las energías que permiten orientar la acción hacia ellas. Por otro lado, la emotividad linda con la reactividad dado que existen estímulos a los que no se responde tanto con una reacción del cuerpo, sino con una simple modificación emotiva, con un sentimiento. Es en el sentimiento donde el cuerpo es objetivado por el psiquismo y reflejado de este modo por la conciencia⁵⁰⁴.

Para Wojtyła en el hombre hay tres sentimientos diferentes: el de *su propio cuerpo*, el de *su propio yo* y el sentimiento de *ser en el mundo*. Todos estos sentimientos quedan integrados en la experiencia de ser en el mundo. Asimismo, existen sentimientos que reflejan los principales valores espirituales. Por ello, en torno al sentimiento puede cristalizar una experiencia del valor, que para ser auténtica se precisa que la capacidad sensible se dirija hacia los valores verdaderos, a saber, que esté integrada por la veracidad del valor. Y aquí vemos nuevamente la diferencia con Scheler, ya que para Wojtyła la autenticidad subjetiva del sentimiento no es por sí sola suficiente, se requiere que al mismo tiempo se dé la verdad objetiva del término hacia el que se dirige, lo cual solo puede ser garantizado por medio del juicio de razón. Scheler, en cambio, pensaba que la lealtad hacia los valores sentidos en la experiencia debe excluir su apreciación racional. “Por el contrario, solo el valor objetivamente verdadero es una base sólida para la realización de la persona y esta debe realizarlo a veces incluso al precio mismo del sacrificio de su propio sentimiento subjetivo”⁵⁰⁵.

En suma, lo que cabe resaltar de lo visto, es que las emociones pueden cristalizar en estados afectivos y hábitos interiores, en la medida en que estos son determinados por la voluntad y toda la energía psíquica de la persona queda bajo el control de esta. En el lado

⁵⁰⁴ Cfr. BUTTIGLIONE, R., o.c., 192.

⁵⁰⁵ O.c., 193.

opuesto, cuando esto sucede sin intervención de la voluntad la conciencia queda dominada por las emociones, dando cabida al “triumfo” del subjetivismo de la emoción. El hecho de que tanto la voluntad como la emoción y los dinamismos del cuerpo estén orientados a los mismos valores proporciona la base objetiva para la integración de la persona. Es decir, en el hecho de que el hombre en su totalidad esté dirigido hacia el bien se funda el papel directivo de la razón y de la voluntad en la ética. Para esta última (la voluntad) las dificultades provienen sobre todo de la emotividad, ya que la emoción señala un valor pero no dirige hacia él ni al intelecto ni a la voluntad.

Cabe destacar que la emoción “da vida” influyendo en las facultades cognoscitivas. Aunque hay que advertir que en los estados emotivos se produce el riesgo de que la fascinación de la posesión emotiva y del valor impidan un juicio de la razón sobre su verdad y que el valor se viva fuera de la verdad. Esta es la razón de la gran importancia que tiene la tarea de la educación y en particular de la ascética y de las virtudes morales, que completan la emoción integrándola en la persona⁵⁰⁶.

En esta parte de la integración de la persona en la acción acaba Wojtyła haciendo un estudio sobre la relación alma-cuerpo. La conclusión a la que llega nos parece muy interesante traerla aquí en sus propios términos:

“La integración -como aspecto complementario respecto a la trascendencia de la persona en la acción- nos dice que la relación del alma con el cuerpo sobrepasa todos los límites que encontramos en la experiencia, que es más profunda y fundamental que ellas. Y quizá en esto consiste, aunque indirectamente, la verificación de la siguiente afirmación: tanto la realidad misma del alma como la de su relación con el cuerpo únicamente pueden ser expresadas correctamente en categorías metafísicas”⁵⁰⁷.

2.6. La subjetividad y lo irreductible en el hombre

En la antropología de Wojtyła un tema esencial es la subjetividad, de hecho *Persona* y *acción* se puede entender en opinión de Burgos: “como un intento de introducir la subjetividad en el mundo interior y personal de cada ser humano, en los entresijos conceptuales de la antropología”⁵⁰⁸.

⁵⁰⁶ Cfr. O.c. 196.

⁵⁰⁷ PyA., 372.

⁵⁰⁸ BURGOS, J. M., *Para comprender a Karol Wojtyła*, o.c., 109.

Tras escribir su gran obra, Wojtyła continuó reflexionando sobre la importancia de la subjetividad, dando lugar a un artículo publicado con el título *La subjetividad y lo irreductible en el hombre*. Este artículo merece la pena que lo estudiemos detenidamente ya que en él encontramos un Wojtyła más maduro (1978), quien tras las opiniones críticas que recibió con ocasión de *Persona y acción* ahora es más consciente de la importancia que requiere tratar esta cuestión más amplia y claramente para entender al hombre como persona.

Como punto de partida en este artículo Wojtyła expresa el convencimiento ahora más fuerte de que la línea de demarcación entre la aproximación subjetiva y la objetiva en la antropología y en la ética debe ir desapareciendo:

“y de hecho se *está anulando a consecuencia del concepto de experiencia del hombre* que necesariamente nos hace salir de la conciencia pura como sujeto pensado y fundamentado ‘a priori’ y nos introduce en la existencia concretísima del hombre, es decir, en la realidad del sujeto consciente (...). No podemos ya, desde este momento, ocuparnos del hombre solamente como ser objetivo, sino que debemos ocuparnos de él como sujeto en la dimensión en la que es la conciencia la que determina esta subjetividad del hombre específicamente humana. Parece que esto sea precisamente la subjetividad personal”⁵⁰⁹.

Lo que Wojtyła quiere abordar es lo *irreductible en el hombre*, es decir, aquello que es originaria y fundamentalmente humano. Para Aristóteles la antropología se fundaba en la definición *anthropos zoon noetikón*, definición que a juicio de Wojtyła excluye la posibilidad de manifestar lo que es lo irreductible en el hombre. La definición aristotélica contiene la convicción de la reducción del hombre al mundo, se trata pues de una definición cosmológica donde no cabe la subjetividad. Incorporando la vertiente cósmica a la visión subjetiva que propone Wojtyła, traemos aquí sus mismas palabras:

“En la tradición filosófica y científica, que nace de la definición ‘*homo-animal rationale*’, *el hombre era* sobre todo un objeto, uno *de los objetos del mundo*, al cual de modo visible y físico pertenece. *Una objetividad así entendida* estaba vinculada al presupuesto general de la *reductibilidad del hombre*. La subjetividad, en cambio, es una especie de término evocativo del hecho de que el hombre en su propia esencia no se deja reducir ni explicar del todo a través del género más próximo y la diferencia de

⁵⁰⁹ WOJTYŁA, K., “La subjetividad y lo irreductible en el hombre”, *El hombre y su destino*, o.c., 26s.

especie. *Subjetividad* es en un cierto sentido *sinónimo de todo lo irreductible en el hombre*”⁵¹⁰.

Especifica nuestro autor que en esta diferencia de perspectivas (objetiva y subjetiva) no hay que ver ninguna contraposición, sino más bien dos modos de consideración del hombre, por un lado, como objeto y por otro como sujeto (sin olvidar que la subjetividad de la persona también es algo objetivo).

En cuanto a la clásica definición de Boecio sobre la persona: *rationalis naturae individua substantia*, Wojtyła dice se trata de una definición que expresa la individualidad del hombre en cuanto ser sustancial que posee una naturaleza racional o espiritual:

“y no todo lo específico de la subjetividad esencial del hombre como persona (...), la definición de Boecio define sobre todo el ‘terreno metafísico’, o sea, la dimensión del ser en que se realiza la subjetividad personal del hombre, afirmando la condición para ‘el cultivo’ de este terreno sobre la base metafísica”⁵¹¹.

El estudio wojtyliano tiene en cuenta dos elementos esenciales, por un lado la experiencia como el elemento de la interpretación y por otro la necesidad de tener en cuenta lo “irreductible” en el hombre. En cuanto a la experiencia específicamente humana, afirma que se la desconoce en la metafísica de Aristóteles. *Agere y pati*, serían las categorías que más se acercan a la experiencia, pero no se pueden identificar con ella.

En la medida en que “*crece la necesidad de comprender la subjetividad personal del hombre, la categoría de la experiencia adquiere su pleno significado*”⁵¹². Trata de mostrar a la persona como sujeto que tiene experiencia de sus actos, de sus sentimientos y, en definitiva, de su subjetividad. La experiencia en este sentido adquiere tal importancia en Wojtyła que llega a afirmar que esta “debe encontrar el lugar propio en la antropología y en la ética, es más, deberá situarse hasta cierto punto en el centro de las distintas interpretaciones”⁵¹³.

Para Wojtyła hablar de experiencia integral del hombre no le lleva a ningún tipo de subjetivismo, sino que por el contrario es la forma de garantizar la subjetividad auténtica del hombre, su subjetividad personal en una interpretación realista de su ser.

⁵¹⁰ O.c., 29.

⁵¹¹ O.c., 30.

⁵¹² O.c., 32.

⁵¹³ Ibid.

Por otro lado, tratando el tema de lo “irreductible” Wojtyła establece una conexión entre experiencia y conciencia⁵¹⁴, donde el hombre se presenta como “yo” concreto, como un sujeto que tiene experiencia de sí mismo. Por lo que el “ser subjetivo y la existencia que le es propia (*suppositum*) se nos manifiesta en la experiencia precisamente como este sujeto que tiene experiencia de sí”⁵¹⁵.

La experiencia del hombre va más allá de la reducción cosmológica y nos obliga a detenernos en todo aquello que le es irreductible, aquello en lo que todo hombre es único e irrepetible, lo que le hace ser persona-sujeto. En el estudio sobre el hombre, Wojtyła contundentemente afirma que:

“*es necesario conferirle un peso mayor, que prevalezca en el pensamiento sobre el hombre, en la teoría y en la práctica. Irreductible significa también todo lo que en el hombre es invisible, que es totalmente interior y por lo que todo hombre es como el testimonio evidente de sí mismo, de la propia humanidad y de la propia persona*”⁵¹⁶.

La experiencia junto a los actos y sentimientos manifiestan su nexos más profundo con el propio “yo”, revelando al mismo tiempo toda la estructura personal de la autodeterminación, en la que el hombre se descubre a sí mismo como aquel que se posee y tiene dominio de sí, o que puede llegar a ello. Por esto es esencial para Wojtyła afirmar que es en la estructura de autoposesión y de autodomínio es donde el hombre experimenta el hecho de ser persona y sujeto. Dicha *autoposesión* y *autodomínio* como constituyentes de la subjetividad se experimentan a través del valor moral, del bien y del mal. Por lo que lo moral queda fuertemente enraizado en lo *humanum* (este punto lo desarrollaremos en el siguiente capítulo).

Antes de finalizar este estudio Wojtyła quiere dejar claro qué entiende él por “irreductible”, y lo expresa de la siguiente forma:

“*Lo irreductible significa lo que por su naturaleza no puede sufrir reducción, que no puede ser ‘reducido’, sino solo mostrado: revelado. Por su naturaleza la*

⁵¹⁴ Aquí Wojtyła hace una aclaración que consideramos pertinente tenerla en cuenta: “*La introducción del aspecto de la conciencia en el análisis del ser humano es condición irrenunciable para restituir a toda la interpretación del hombre el momento de la experiencia (...). Significa (...) que solo la conciencia revela la realidad del hombre concreto como sujeto que tiene experiencia de sí. Por eso, toda experiencia es constituida no ‘en la conciencia’, sino ‘a través de la conciencia’. Otra cosa es lo que constituye su esencia específica*” (o.c., 33).

⁵¹⁵ Ibid.

⁵¹⁶ O.c., 34.

experiencia se opone a la reducción, pero esto no significa que se escape de nuestro conocimiento. La experiencia requiere solamente *ser conocida de modo diverso*, se puede decir con un método, *mediante un análisis que sea tal que revele y muestre su esencia*. El método fenomenológico nos permite apoyarnos sobre la experiencia como algo *irreductible*⁵¹⁷.

Wojtyła deja bien explícito que es el método fenomenológico lo que le permite captar no solo la estructura subjetiva de la experiencia en su naturaleza sino también su vínculo estructural con la subjetividad del hombre: “El análisis fenomenológico sirve, por consiguiente, para la comprensión transfenoménica, y sirve también para revelar la riqueza propia del ser humano en toda la complejidad del *compositum humanum*”⁵¹⁸.

Para acabar este apartado, resultan muy interesantes los interrogantes que se plantea Wojtyła de cara a la reflexión ética y antropológica de nuestros días, “él mismo se plantea algunas dudas sobre la eficacia de lo conseguido, sobre la solidez de la conexión *entre la descripción personalista y la descripción metafísica*”⁵¹⁹, estos interrogantes los sintetiza en tres preguntas: ¿se excluyen la comprensión “cosmológica” del hombre y la de tipo “personalista”? ¿Se encuentran la reducción y la revelación de lo que es irreductible en el hombre y en qué forma? ¿De qué modo la filosofía del sujeto debe mostrar la objetividad del hombre y su misma subjetividad personal? “Estas son las preguntas que *hoy delinean las perspectivas* del pensamiento sobre el hombre y la perspectiva de la antropología y de la ética contemporánea”⁵²⁰.

En nuestra opinión, aunque nuestro autor plantea dichos interrogantes como líneas a seguir, él mismo es el que ha sentado las bases dando un buen cimiento sobre el que poder seguir desarrollando este pensamiento. Es muy original en la historia de la filosofía, tanto que para algunos resultaba “sospechoso” y para otros “erróneo” o demasiado “atrevido”, personalmente creemos que son un método y una línea de reflexión muy adecuados y ajustados para acercarnos a la realidad completa e integral del ser humano como persona. Por su parte, Burgos afirma que en este estudio Wojtyła:

“mantiene las tesis de *Persona y acción*, pero quizá con más años de reflexión a sus espaldas, advierte con más claridad aún la complejidad de los problemas que están

⁵¹⁷ O.c., 37.

⁵¹⁸ O.c., 38.

⁵¹⁹ BURGOS, J. M., *Para comprender a Karol Wojtyła*, o.c., 123.

⁵²⁰ WOJTYŁA, K., “La subjetividad y lo irreductible en el hombre”, *El hombre y su destino*, o.c., 39.

allí implicados. Pero, aun así, se reafirma en su posición: este es el único camino, difícil pero fascinante y prometedor”⁵²¹.

Concluyendo este capítulo digamos que Wojtyła ve en la antropología filosófica la base de la integración de las distintas y diversas ciencias humanas, lo que les permite asumir críticamente su responsabilidad respecto al hombre. Dicha afirmación es el fundamento que nos permite dar el paso al siguiente capítulo, ya que en una antropología así entendida es donde mejor podemos asentar una ética personalista. Por lo que ahora nos encontramos en mejores condiciones para abordar una fundamentación antropológica de la norma personalista y desde ahí dar paso a la tercera parte que versa sobre la persona y la donación.

⁵²¹ BURGOS, J. M., *Para comprender a Karol Wojtyła*, o.c., 124.

CAPÍTULO III: FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA NORMA PERSONALISTA

Tras haber visto la concepción antropológica de Wojtyła en *Persona y acción* pasamos ahora a este capítulo que es central para nuestro estudio. De entrada, digamos que Wojtyła está impregnado del espíritu renovador de la Escuela Filosófica de Lublin, donde ante la ideología marxista que presenta una visión reduccionista del hombre, una serie de pensadores polacos se plantean los fundamentos de las materias que atañen al hombre de hoy, intentando repensar el contenido de las mismas⁵²².

Wojtyła es plenamente consciente de que la ética necesita ser fundamentada desde una antropología, asimismo, sabe que no toda antropología hace justicia a la realidad del hombre, sino que es necesario una antropología adecuada que no parta tanto de concepciones pre-establecidas sino que llegue al significado de “persona” a través de nuevas herramientas metodológicas (fenomenológicas) que parten siempre desde la experiencia sin obviar la fundamentación metafísica tradicional de la persona. Por ello, es tan importante para Wojtyła la acción, desde la cual la persona se revela a sí misma.

Desde su propio método trata la conciencia y la operatividad a la luz del dinamismo del hombre; trata la trascendencia de la persona en la acción: estudiando la estructura personal de la autodeterminación y su realización; asimismo, estudia la integración de la persona en la misma acción: a nivel somático y psíquico, y finalmente aborda lo que es la participación mediante grandes intuiciones.

Todo esto lo hemos estudiado en el capítulo previo, la participación la dejaremos para la última parte. Ahora es el momento de ver la conexión de esta antropología con la ética, ya

⁵²² “Lublin was at that time home to a philosophical circle which had faced the existential violence of two totalitarianisms -Nazism and Communism- which had shaken and destroyed an entire system of values hitherto recognized as absolute and inviolable. In that historical situation, the philosophers who made up that circle raised questions about the very foundations of philosophy, conscious of the need for a new formulation of traditional philosophy or even a correction of it. Karol Wojtyła introduced into that circle an exceptional sensitivity to the dignity of man as a person” (WIERZBICKI, A., “Introduction”, WOJTYŁA, K., *Man in the Field of Responsibility*, St. Augustine’s Press, Indiana 2011. ix. En el mismo texto encontramos una cita recogida por el autor de T. Styczen que dice lo siguiente sobre la influencia de Wojtyła en la Escuela Filosófica de Lublin: “I think that it was Karol Wojtyła who ‘infected’ the Lublin Philosophical circle -and even today soundly agitates it- with his personalism. (...) Discovery of the Duty to love one’s fellow man is therefore a case of man’s experience, a case of seeing him ‘differently’ and ‘as something higher’, and not a theory of man, not just a conclusion in some kind of system or a definition of the person worked out as the result of laborious investigations” (Ibid. El autor toma la cita de: STYCZEN, T., BALAWAJDER, E., *Jedynie prawda wyzwala. Rozmowy o Janie Pawle II*, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Roma 1986. 26).

que como indicábamos era el objetivo principal de Wojtyła a la hora de escribir *Persona y acción*. El concepto “persona” es esencial en Wojtyła y por ello el recorrido histórico que se ha hecho en el capítulo uno de esta parte. Wojtyła toma la definición tomista: “persona significat id quo est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura”⁵²³. Esta idea es central en *Amor y responsabilidad*, donde la dignidad de la persona no permite nunca tomar a esta como mero medio, o instrumento para ser usada. A esta realidad Wojtyła la denomina, como hemos estudiado en la primera parte, la norma personalista, que es a su vez la norma fundamental de la moralidad, la cual nos hace comprender que solo el amor es la respuesta adecuada ante cada ser personal en concreto (es lo que precisamente nos enseña el mandato del amor).

La ética wojtyliana es una respuesta crítica y opuesta al utilitarismo, por ello presenta a la persona como la fuente de la ley moral. Hace ver la fundamentación metafísica de la norma personalista en el ser y en el bien de la persona. La norma personalista tiene así su contenido racional a la luz de la experiencia del bien de la persona y por tanto a través del encuentro existencial entre personas, de un modo especial en la experiencia vivida del amor⁵²⁴.

Para entender la fundamentación antropológica que Wojtyła da a la norma personalista desde nuestro punto de vista, recordemos que esta no es sino la reformulación del segundo imperativo categórico kantiano; para lo cual Wojtyła se distancia metodológicamente de Kant y desde una interpretación metafísica, desde una fenomenología realista que tiene en cuenta la experiencia como dato de conocimiento y desde todo lo que le ha aportado el personalismo emprende la encomiable labor de elaborar una antropología que dé sustento y fundamento a esta norma. Aunque pareciera que los dos se unen en el concepto de dignidad de la persona humana, pensamos que siendo el camino de llegada a la dignidad personal tan distinto en Kant y en Wojtyła, es mucho más lo que les distancia que lo que les une.

Wojtyła presenta la norma personalista como la norma fundamental de la moralidad⁵²⁵ y desde este fundamento trata los demás temas que atañen a la ética (especialmente en el

⁵²³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 29. 3.

⁵²⁴ Afirmará al respecto Wierzbicki que “*in such love is found both a fascination with a particular person and the choice of one person among many others as someone unique, as well as an attitude of responsibility of one person for another*”. Tras esta afirmación y recogiendo el trasfondo religioso desde el que Wojtyła filosofa, continúa diciendo: “*The personalistic norm converges with the Christian precept of love*” (WIERZBICKI, A., “Introduction”, o.c., xii).

⁵²⁵ Cfr. Ibid.

campo de la ética sexual)⁵²⁶. Este, a nuestro juicio y también en opinión del profesor Wierzbicki, es el tema central para Wojtyła, por un lado, profesor de ética y por otro más importante aún, celoso sacerdote y obispo preocupado de acercar a todo hombre al encuentro con la Verdad-Amor. Por ello *Persona y acción* debe ser leída, como ya dijimos, desde *Amor y responsabilidad*⁵²⁷ y completada con la última obra *El hombre en el campo de la responsabilidad*. En esta trilogía encontramos la propuesta filosófica de Wojtyła, que primero parte de la ética (*Amor y responsabilidad*), pasa luego a una antropología (*Persona y acción*) para volver a la elaboración de una ética que va más allá, debiendo considerarse una metaética⁵²⁸.

En *Persona y acción*, Wojtyła separa la ética de la antropología, centrándose más en esta, pero el hecho es solo metodológico, no quiere quedarse solo en una antropología (no es la finalidad que tiene en mente), sino que quiere llegar a la conexión entre “el hombre actúa” que se revela en la experiencia y la ética. Así se ve más adecuadamente el vínculo entre una y otra y se va fundamentando antropológicamente la norma personalista. Así lo expresa Wierzbicki:

“For Wojtyła it is a matter of the methodological separation of ethics from anthropology as two distinct fields of philosophical inquiry into human affairs. What is more, he thinks that such a phenomenological separation of the experience ‘man acts’ from the experience of morality itself as an aspect of broader and multifaceted experience of man allows one more accurately to establish the essential and necessary relations between anthropology and ethics, relations which have been abstracted and elaborated from the days of Socrates and Aristotle”⁵²⁹.

⁵²⁶ Recordemos una vez más, que la motivación principal del pensamiento de Wojtyła proviene de la pastoral con los jóvenes y matrimonios que acompañaba. Por ello, desde la experiencia (poniéndose en el lugar del otro) quiere dar respuestas claras y fundamentadas a los interrogantes que estos le plantean, especialmente en el campo de la sexualidad y el amor. No olvidemos la revolución sexual del mayo del 68 donde todo lo relacionado con la sexualidad era cuestionado y se separaba por primera vez el sexo del amor (amor libre) y posteriormente el sexo de la procreación (anticonceptivos).

⁵²⁷ “*Persona and Act must be read from the perspective of the development of Karol Wojtyła’s original personalist thought, as a deepening of the metaphysical foundation on which the ethico-normative judgments proposed in Love and Responsibility are based. For both books remain in an intriguing relation of dependence and development, accounting by that fact for the conspicuous coherence of the philosophical thought of their author*” (WIERZBICKI, A., “Introduction”, o.c., xiv).

⁵²⁸ Cfr. WIERZBICKI, A., “Introduction”, o.c., xvii.

⁵²⁹ WIERZBICKI, A., “Introduction”, o.c., xv. Este punto es decisivo en nuestra tesis, ya que en una entrevista mantenida con el profesor Alfred Wierzbicki en Lublin (Julio 2017), nos indicaba que la estructura inicial de la tesis no era del todo acertada, ya que le dábamos más importancia a la antropología de *Persona y acción* obviando que para Wojtyła lo más importante es la ética y usa la antropología para justificar y fundamentar a

Desde el estudio de *Persona y acción*, Buttiglione afirma que el fundamento de la ética se encuentra en una antropología que concibe al hombre como un sujeto que es responsable de sus acciones y se realiza a través de ellas. Por lo que la realización de la persona se encuentra unida al reconocimiento de la verdad respecto del bien y a su realización en la acción⁵³⁰. Esta afirmación sintéticamente recoge sintéticamente muchos elementos que conviene analizar para adentrarnos mejor en la relación antropología-ética.

Para una antropología adecuada el hombre es persona, por lo que no podemos aceptar las distinciones entre ser humano y persona humana que hacen algunos pensadores de nuestro tiempo. Nosotros afirmamos a estas alturas que todo ser humano es persona, no se hace persona, sino que nace siendo persona y esto es algo que nunca podrá perder. Por tanto, hablar de persona humana sería una redundancia, ya que todo humano es persona. En la misma línea sostenemos que ningún animal puede ostentar el título de persona, ya que su naturaleza se lo impide. Esto que parece obvio, es necesario decirlo con rotundidad, ya que, a nuestro juicio, asistimos hoy a una extendida y aceptada *personalización de lo animal* y a una *animalización de lo personal*.

Partiendo de este principio que se descubre en la experiencia y por tanto es veraz, ya que se hace accesible a cualquiera desde esta, descubrimos que además la persona es libre y esta libertad la va auto-determinando. La persona se hace (no en sentido metafísico obviamente) a sí misma por medio de las acciones y elecciones que realiza a lo largo de su vida, pudiendo ser estas buenas o malas. En la medida en que realiza acciones buenas su ser se va perfeccionando y llega a autorrealizarse, siendo una persona buena. También ocurre lo contrario, la persona puede “des-humanizarse” en palabras de Ortega y Gasset y mediante su libertad aniquilar a los demás e incluso a sí mismo.

El tema central es que la persona es responsable de sus acciones y se realiza (o no) mediante ellas. A esta afirmación se le pueden plantear algunas objeciones, por ejemplo, qué pasaría con las personas aquejadas de alguna enfermedad patológica cuyo comportamiento fuera totalmente impulsivo y donde aparentemente no hay auto-dominio de sí mismo ni libertad. El espectro se podría ensanchar mucho más incluyendo a drogodependientes, e incluso, poniéndolo más difícil, a personas que se encuentran en coma. En este caso,

esta. Tras dicha entrevista nos vimos motivados a cambiar la estructura de la tesis por la que tiene actualmente; estructura que aprobó y apoyó A. Wierzbicki indicándonos que ese era el verdadero sentido para Wojtyła.

⁵³⁰ Cfr. BUTTIGLIONE, R., o.c., 177s.

pensamos que en el primer grupo de personas indicado, aunque la libertad sea muy reducida y esté condicionada por muchos factores y desórdenes psíquicos; aun así hay una cierta capacidad, aunque sea mínima, de poder sobreponerse y llegar al pleno dominio de sí, esto lo vemos en todos aquellos que han salido de las adicciones o en aquellos otros que por medio de tratamientos psicóticos son capaces de sobrellevar enfermedades mentales posibilitándoles una verdadera transcendencia en la acción y una integración de la misma a nivel psíquico y somático.

En el caso de los enfermos en coma, no vamos a entrar en hasta qué punto hay consciencia o no, ya que sería muy arriesgado por nuestra parte y desde la *docta ignorancia* reconocemos que nos sobrepasa. En cambio, su ser personal se convierte en interpelante para quien con-vive con una persona enferma en estas características, ya que toda su vida es un continuo interrogante que testimonia la fragilidad de la condición humana y la finitud de la misma, interpelando a todo el que se acerca a ellos sobre cómo está ejerciendo su libertad personal en cada acción que lleva a cabo.

La experiencia de la moralidad está incluida en la experiencia del hombre, y en opinión de Wojtyła, en cierto punto se identifica con ella:

“El hombre vive y sufre la experiencia de sí mismo a través de la moralidad, que constituye un particular fundamento para la comprensión del carácter humano. Se produce aquí una unión entre esencias. La esencia de la moralidad y el carácter humano están inseparablemente implicados”⁵³¹.

Esta unión esencial entre la moralidad y el hombre, tanto en su aspecto social como personal, es lo que nos lleva a poner de manifiesto la fundamentación antropológica de la ética. Ambos están indisolublemente unidos y ambos pueden ser conocidos a través de la experiencia, en concreto bajo la doble modalidad wojtyliana: “el hombre actúa” y “algo sucede en el hombre”.

Esta evidente relación entre moralidad y carácter humano es para Wojtyła evidente, hasta tal punto que la falta de moralidad en un hombre sería prueba de su anormalidad⁵³². Tal reconocimiento desde la experiencia nos lleva a descartar los *a priori* de la moralidad (en el sentido de la ética kantiana) y a resaltar que es *a posteriori* como se va formando. En

⁵³¹ WOJTYŁA, K., “El problema de la experiencia en la ética”, *Mi visión del hombre*, o.c., 345.

⁵³² Cfr. O.c., 346.

este sentido la inducción, entendida en sentido aristotélico (no positivista), tiene alguna participación, ya que es por medio de ella como el hombre puede captar directamente una verdad general a partir de hechos concretos.

“En este caso determinado -cuando se trata del vínculo de la moralidad con el hombre- ni demostramos ni sentimos la necesidad de demostrar su existencia. Nos limitamos a constatarla en la misma experiencia del hombre. La experiencia del hombre muestra y pone en evidencia un estrecho vínculo entre moralidad y carácter humano”⁵³³.

Como ya expresamos, si Wojtyła separa la ética de la antropología lo hace solo a nivel metodológico para después volver a ella (lo vemos en su última obra *El hombre en el campo de la responsabilidad*). En esta línea indica nuestro autor que la experiencia del hombre comporta una necesaria implicación de la experiencia de la moralidad, que no se deja separar de ella en la estructura de los hechos morales, lo cual nos hace comprender el estrecho vínculo existente desde siempre entre la ética y la antropología⁵³⁴. Traigamos aquí las palabras de Wojtyła sobre esta obra de ética (metaética):

“El libro representa en cierto modo *la continuación del estudio ‘Persona y acción’*. En este estudio se presentaba un análisis filosófico de la persona como realidad a la que teníamos acceso en la experiencia. Para ser exactos, la persona se manifiesta en el acto y a través del acto. En el punto de partida de todo el análisis de la persona humana está la experiencia del hombre. Esta experiencia -como se ha afirmado en el estudio *Persona y acción*- toma como su elemento integrante la experiencia de la moralidad, sin la cual no es posible construir una teoría de la persona”⁵³⁵.

No obstante, advierte Wojtyła que *Persona y acción* es un estudio que se funda sobre la persona en la experiencia de la moralidad, construyendo este estudio sobre la base de la

⁵³³ Ibid.

⁵³⁴ Cfr. O.c., 347. El discípulo de Wojtyła Tadeusz Styczeń, según comenta Buttiglione, piensa lo mismo que su maestro cuando dice que: “*L’etica è ovviamente strettamente legata con l’antropologia. Possiamo sapere cosa è bene per l’uomo solo se sappiamo in qualche modo che cosa e meglio chi è l’uomo. Per saperlo dobbiamo rivolgerci all’uomo stesso, partire dalla sua esperienza vissuta. Questa esperienza vissuta ha due dimensioni. È l’esperienza che noi abbiamo della nostra azione nel momento in cui agiamo, cioè del modo in cui la viviamo dall’interno nel momento dell’azione. È però anche l’esperienza del modo in cui noi giudichiamo l’azione che abbiamo già compiuto, quando la riconsideriamo da una certa distanza critica data dal tempo*” (STYCZEN, T., *Comprendere l’uomo. La visione antropologica di Karol Wojtyła*, Lateran University Press, Roma 2005.10.

⁵³⁵ WOJTYŁA, K., “El hombre y la responsabilidad”, *El hombre y su destino*, o.c., 220.

experiencia, por eso, no estudia la moralidad en cuanto tal, esto precisamente es lo que se propone en esta nueva obra, ya que “la realidad de la persona está enraizada en la moralidad, la determina como realidad específica y connatural de la persona, solo de la persona”⁵³⁶.

3.1. La moralidad como campo propio de la ética

La tesis de Wojtyła sobre la moralidad estriba en que la experiencia de esta se encuentra contenida en la experiencia del hombre y es aquí donde tiene su posición central. Lo que él va a realizar es extraerla del conjunto de dicha experiencia como realidad “en sí”. Desde este proceso en el que entra la comprensión de la moralidad, Wojtyła vuelve a las premisas fundamentales de *Persona y acción* relativas al estrecho vínculo que existe entre la experiencia y la comprensión y su recíproca relación. Desde esta concepción de la experiencia (lejos del empirismo), lo que se denomina *experiencia de la moralidad*, supone al mismo tiempo su comprensión: “La Ética no es otra cosa que el proceso terminado de comprensión de la realidad constituida por la moralidad”⁵³⁷.

Un punto esencial que enlaza la antropología con la ética es que la experiencia de la moralidad está contenida en la experiencia del hombre, el “hombre que actúa” y el “hombre que actúa junto a otros” (su dimensión comunitaria).

Nuevamente se centra aquí Wojtyła en la experiencia del deber, pero esta vez para afirmar que este constituye el momento propio de la moralidad:

“Esta experiencia está estrechamente ligada a todo sujeto concreto que realiza un acto y tiene experiencia de su obrar. La experiencia del deber (‘yo debo’) es siempre estrictamente personal, ligada a un ‘yo actúo’ concreto, también cuando la acción se realiza ‘junto a otros’”⁵³⁸.

Ante la pregunta de si la experiencia de la moralidad se identifica simplemente con la experiencia misma del deber Wojtyła de modo sintético dirá que esta experiencia del deber representa solamente el momento constitutivo de la experiencia de la moralidad. De ahí pasa a hacerse otra pregunta en la que quiere indagar: qué más se puede decir de la experiencia de la moralidad como fundamento de la Ética como ciencia, a lo que responde que es

⁵³⁶ O.c., 221.

⁵³⁷ O.c., 222.

⁵³⁸ Ibid.

necesario resaltar que se trata de un fundamento “recibido”, por lo que la experiencia de la moralidad no se puede producir, sino solo ser recibida.

Estamos de acuerdo con Wojtyła cuando afirma que tanto el empirismo como el racionalismo han hecho “imposible” la experiencia de la moralidad, dada la epistemología de cada una de estas corrientes filosóficas, que han llegado a eliminar la correcta relación entre la experiencia y la comprensión. Desde esta perspectiva se hace imposible la ética, dando lugar a lo que se puede denominar “ciencias sobre la moralidad” o “ciencia de la moralidad”.

“En cambio se ha descuidado la comprensión fundamental de la moralidad, sobre la cual siempre se había fundado la ética y la única sobre la que se puede fundar. La pregunta sobre si esta comprensión de la moralidad es posible es el fondo una pregunta sobre la experiencia de la moralidad. Si a esta pregunta respondemos afirmativamente, semejante respuesta se funda sobre la *convicción de la legitimidad de una posición realista en el conocimiento, en filosofía y en la ciencia*”⁵³⁹.

A continuación vamos a tratar, al menos sucintamente, tres aspectos que nos ayudarán a comprender la base y fundamentación de la ética; partiremos de la comprensión precientífica a la filosófica para pasar luego a la comprensión filosófica acabando con la interpretación de la moralidad como revelación de sus aspectos.

En cuanto a *la comprensión precientífica*, hay que señalar que es entendida como una especie de “realidad”. Es más que una idea o una cosa pensada, es algo real en el hombre y en los hombres, también en la sociedad y entre las sociedades. El camino de comprensión de todas estas experiencias conduce hacia el “yo” personal, es el camino que vimos en *Persona y acción*. Ahora, desde esta experiencia, podemos afirmar que también se abre la comprensión del deber objetivo como constitutivo de la realidad. Nos acometen dos preguntas que tienen su raíz en la experiencia de la moralidad como un hecho personal (y comunitario) y que muestran también el camino para su comprensión. Dichas preguntas son formuladas por Wojtyła de la siguiente manera: ¿Qué es lo que debo hacer? y ¿Por qué debo hacer lo que debo? Estas preguntas ligadas al hecho individual del deber moral, se pueden

⁵³⁹ O.c., 227.

intercambiar por otras dos: “¿Qué está bien y qué está mal; y por qué?”⁵⁴⁰. Estas preguntas a diferencia de las anteriores tienen un carácter más genérico:

“En ellas no preguntamos, como antes, por un deber concreto (‘¿qué debo hacer y por qué?’), sino que ponemos el interrogante sobre todo deber y sobre cualquier objeto de deber; prescindiendo de cualquier deber actual, lo ponemos sobre el objeto en sí, sobre el ‘bien’ y sobre el ‘mal’ moral. Tenemos entonces una implicación recíproca entre las preguntas precedentes. La pregunta ‘¿qué debo hacer y por qué?’ es un caso individual comprendido en la pregunta ‘¿qué es el bien moral, y por qué?’”⁵⁴¹.

En la primera pregunta se halla el armazón de toda ciencia descriptiva sobre la moralidad, exigiendo asimismo un perfil distinto (en este caso no descriptivo) de la ciencia ligada a la experiencia de la moralidad.

En segundo lugar, Wojtyła aborda el tema de *la comprensión*, la cual de un modo primario no es sino la comprensión del deber. El deber es algo que se nos da en la experiencia como venimos diciendo, se nos manifiesta como un hecho claro que se da en la persona y decide sobre la misma. Cabe advertir que este hecho tiene su propia estructura que no se puede desligar de la propia persona: “La comprensión del deber es la *definición de su verdadero significado* y este significado no puede ser establecido fuera del vínculo real que une el deber al sujeto, a la persona”⁵⁴².

Wojtyła, desde esta perspectiva, confirma la exactitud de la intuición fundamental del Aquinate, y desde ahí hace su propia afirmación que será contundente y muy clarificadora, traemos el texto que nos ayudará mucho a comprender cuanto venimos diciendo:

“El deber nace siempre en estrecha relación con la realidad óptica de la persona, su realidad más profunda: *ser bueno o malo*. El hombre *es bueno, o bien es malo*, en base a sus actos; es, o mejor ‘deviene’ como tal, porque también el acto mismo no tanto ‘es’ cuanto ‘deviene’ en cada ocasión. El deber -no en sentido abstracto sino como realidad- entra siempre en esta estructura dinámica que es la estructura espiritual del mismo ser personal sobre el que se funda en buena medida y de modo sustancial toda la transcendencia de la persona en el acto. Al mismo tiempo, esta estructura se

⁵⁴⁰ O.c., 230.

⁵⁴¹ Ibid.

⁵⁴² O.c., 231.

refleja en la conciencia y determina la experiencia de modo explícito. Por estas consideraciones, afirmamos que el deber moral está directamente ligado al bien y al mal moral (...). El deber surge ‘en relación’ al bien o al mal: es en cada ocasión la actualización específica de la potencialidad espiritual de la persona en el acto; actualización que se origina ‘por’ el bien, ‘contra’ el mal”⁵⁴³.

Como podemos observar atentamente, esta tesis está en *Persona y acción*, ahora si cabe, elaborada con más fuerza y precisión. La moralidad consiste en que el hombre en cuanto hombre se hace a sí mismo. A través de los actos que lleva a cabo, buenos o malos, se hace bueno o malo. Por lo que estamos ante una realidad totalmente antropológica, personalista y axiológica. Esta reflexión wojtyliana nos hace ver con meridiana claridad el nexo de unión que existe entre la fundamentación antropológica de la persona y de la norma personalista. Ambas se dan a conocer en la experiencia y solo en la medida en que la persona se percata de esta norma que va más allá de “haz el bien y evita el mal” implicando la lógica del amor, la persona encuentra su propia autorrealización (como veíamos con anterioridad y desarrollaremos en la última parte de un modo más explícito). Lo que nos interesa aquí es dejar bien claro que la persona descubriéndose a sí misma en la acción descubre al mismo tiempo la moralidad, que, a nuestro juicio, y pensamos que esto también está en la mente de Wojtyła, implica más que un deber hacer el bien y evitar el mal, implica un donarse a sí misma en beneficio de la otra persona, un “perderse” para “ganarse”.

Desde esta comprensión, cuyas raíces son tomistas, delineamos la base de la norma moral incondicionada que une ontología-antropología y ética (moralidad-axiología):

“El deber moral tiene, en definitiva, necesidad de una interpretación ontológica, si el deber de ser bueno ‘como hombre’ es propio del hombre. Solo en un ámbito (antropológico) así entendido, la interpretación de la moralidad como realidad dada en la experiencia debe asumir también un carácter *axiológico*”⁵⁴⁴.

Finalmente, el último punto que nos proponíamos tratar en este apartado es la *interpretación de la moralidad como revelación de sus aspectos*, donde se nos manifiesta el deber de ser y hacerse bueno y al mismo tiempo el deber de no ser y no hacerse malo. Según Wojtyła es posible que la experiencia de la moralidad se identifique con la experiencia del deber moral. Por ello se hace moralmente bueno o malo el sujeto a través del acto que puede

⁵⁴³ O.c., 232.

⁵⁴⁴ O.c., 233.

ser bueno o malo; “el ‘devenir’ como el ‘ser’ son *categorías metafísicas* que subrayan y expresan el ser, en el caso dado, el hombre en cuanto ser, como lo que es, que se hace, pero que se hace en la acción y a través de la acción”⁵⁴⁵.

Wojtyła introduce aquí el término de “reducción metafísica”, ya que el deber por sí solo no basta, haciéndose precisa una reducción metafísica en sentido radical: “Para la interpretación de la moralidad es indispensable la reducción al plano del hombre como ser, como aquello que ‘es’ de un modo exclusivamente suyo, y que ‘se hace’ del mismo modo exclusivo”⁵⁴⁶.

Por tanto, los aspectos fundamentales a tener en cuenta serían: el deber es siempre para algo y contra alguna cosa; la moralidad incluye una particular conexión entre axiología y ontología; el valor moral “bien” o “mal” es también un contenido de la conciencia aunque el momento primario del valor moral no es la “teoría” sino la “praxis”, siendo una auténtica realidad en el acto, en el obrar de la persona donde el hombre se hace bueno o malo, por ello, el aspecto ontológico de la axiología es primario respecto al gnoseológico; finalmente, en el caso del cumplimiento del deber la persona experimenta la satisfacción del acto y al mismo tiempo la satisfacción de sí mismo, y de no hacer el bien sino el mal, experimenta todo lo contrario. Por ello, no se puede excluir la finalidad de la interpretación de la moralidad.

Ahondando más en este último punto, la experiencia de satisfacción o insatisfacción de sí mismo parece confirmar la idea de que el deber moral introduce en el acto de la persona el propio deseo:

“La persona en cuanto sujeto desea la satisfacción de sí. En este sentido, está sobre todo orientada su acción; el poder o la voluntad del agente. Sobre esta base, *la moralitas, el valor moral -bien y mal- se inscribe en la sustancial finalidad (autoteleología) de la persona y, en cierto modo, la inscribe en sí*”⁵⁴⁷.

Si no se tiene en cuenta la finalidad la ética queda condenada a la estaticidad, privada de todo dinamismo propio del hombre como persona. Si esta finalidad consiste en el querer el bien de la persona, y amarla porque ahí está la conexión con la propia felicidad personal, entendemos mejor que la norma personalista adquiera un carácter tan esencial en las relaciones humanas.

⁵⁴⁵ O.c., 237.

⁵⁴⁶ Ibid.

⁵⁴⁷ O.c., 241.

3.2. Normatividad de la ética y responsabilidad de la persona

En el capítulo precedente nos hacíamos las preguntas ligadas al deber moral concreto: ¿qué debo hacer y por qué? o la versión más genérica ¿qué es moralmente bueno y qué es malo y por qué? A estas preguntas Wojtyła responde resumidamente afirmando que “*es moralmente bueno lo que es conforme a la norma de la moralidad, mientras que es moralmente malo cuanto se opone a ella, o le es contrario*”⁵⁴⁸.

Con esta afirmación Wojtyła se separa de Scheler ya que no es posible definir el bien o el mal, el valor moral, sin referencia al orden normativo; aunque, por otro lado, a diferencia de Kant y el racionalismo, Wojtyła da gran importancia a la experiencia como fuente de conocimiento, y la “*experiencia de la moralidad coloca el hecho de que el momento central de esta experiencia es precisamente el deber, y el deber generaliza siempre una norma*”⁵⁴⁹. En este sentido la norma se nos presenta con el contenido esencial del deber expresando al mismo tiempo su estructura y originalidad.

En esta reflexión, después de que Wojtyła haya llegado a reflejar cómo el mundo de las normas en el que se forma todo el obrar humano tiene un carácter analógico, pasa ahora a acometer una empresa difícil en torno a la que meticulosamente va dando pasos hasta llegar coherentemente al final a la fundamentación de la norma personalista. Wojtyła nos va a intentar definir la “norma de la moralidad” (o de modo intercambiable la “norma moral” o “norma ética”). Pero emprender tal empresa precisa que no es posible hacerlo sin la vinculación con la potencialidad propia de la persona-hombre como sujeto, que es al mismo tiempo “individual” y “social”⁵⁵⁰. Solo de esta forma, teniendo la imagen completa del hombre-persona se puede entender el hecho mismo de la norma de la moralidad.

Para ello, Wojtyła se detiene en la “dignidad” del hombre en cuanto persona, mediante la cual se indica su peculiaridad, su cualidad fundamental y por tanto el “valor” de la persona en cuanto tal: “valor que sirve al hombre por ser persona y valor al que el hombre, precisamente por esta razón, tiene el deber de aspirar”⁵⁵¹. En este sentido se advierte que “mediante esta aspiración” a la dignidad se puede traducir el carácter de la norma que es imperativo y categórico. Wojtyła a diferencia de Kant afirma que el carácter categórico de

⁵⁴⁸ O.c., 244.

⁵⁴⁹ Ibid.

⁵⁵⁰ Cfr. O.c., 250.

⁵⁵¹ O.c., 252.

la norma ética no solo indica lo absoluto y peculiar del valor moral, sino que también “indica que es un valor que se debe realizar, al que, por consiguiente, se *debe aspirar* (como un fin) a toda costa, es decir, prescindiendo de otros valores que pueden llegar a ser fines concurrentes”⁵⁵².

No obstante, Kant le ayuda a Wojtyła a comprender que la norma de la moralidad supone la ausencia de interés alguno. En ella se ve el particular absoluto que es el valor moral y su ausencia de interés. Este subrayado del valor moral y de la norma de la moralidad nos lleva a mirar de modo particular la honestidad y la dignidad de la persona; una dignidad que excluye por su esencia el interés. A pesar de esta afirmación Wojtyła indica igualmente que:

“En cambio, no se puede admitir que la norma de la moralidad indique indiferencia al valor moral en sí mismo en cuanto objeto del querer. Al contrario, asistimos a una influencia aún mayor: todo cuanto está comprendido en la realidad del imperativo, y precisamente del imperativo categórico, influye sobre la voluntad en el sentido en que *quiere firmemente el bien* y con igual firmeza *no quiere el mal*. La responsabilidad de ser bueno o malo en cuanto hombre (...) es la responsabilidad moral. El carácter de esta responsabilidad (...) establece la norma de la moralidad e interviene en su determinación (...). La norma de la moralidad solo puede manifestarse e ilustrarse al considerar su nexo con el hombre en cuanto sujeto de la moralidad”⁵⁵³.

Otro apartado que merece especial atención es el utilitarismo, ya veíamos cómo era un tema esencial en *Amor y responsabilidad*, y sigue siendo un tema de gran importancia para nuestro autor, ya que es consciente de la peligrosidad de una sociedad basada en los supuestos utilitaristas totalmente opuestos al amor, y aunque sea una doctrina cada vez más extendida (y practicada) no hace honor ni justicia a la dignidad y verdad del ser humano.

En este texto, con mayor perspectiva argumentativa y madurez intelectual, Wojtyła llega a afirmar que el utilitarismo “*ha transformado sustancialmente el sentido del bien y del mal moral* y pone las bases para llegar a decir que el bien y el mal moral no se pueden captar y definir y que, como mucho, podemos ocuparnos científicamente de lo que en determinadas condiciones se considera o ha sido considerado bien o mal desde el punto de vista moral”⁵⁵⁴.

⁵⁵² O.c., 253.

⁵⁵³ O.c., 254.

⁵⁵⁴ O.c., 255.

Sigue arguyendo Wojtyła en contra del utilitarismo afirmando que bajo sus premisas el hombre aparece sobre todo como:

“un sujeto ‘*que experimenta*’, no como persona con una propia estructura de autoposesión y autodomínio; en todo caso, esta estructura no sería inherente a su esencia, sino temporal. En cambio, serían esenciales para el hombre la experiencia de placer o desagrado, y sobre todo de lo que pone en movimiento la actividad del sujeto. Es, obviamente, una actividad racional, pero en el sentido de que la razón sirve para la ‘organización’ de las acciones solo en la perspectiva del placer o del desagrado. Aquí ha tenido origen la máxima del utilitarismo: *el máximo de placer con el mínimo de desagrado*”⁵⁵⁵.

Opinamos al igual que Wojtyła que esta doctrina ha liquidado todo lo que supone la esfera de la “honestidad” y junto a ella lo que supone “la dignidad del hombre” que ya no es un fin en sí mismo, sino que llega a ser instrumentalizado para el beneficio de otros. Por esto, el utilitarismo supone un aniquilamiento de la moralidad en cuanto tal, ya que en una antropología y en una axiología utilitarista la ética ya no tiene razón de ser, pasa a ser algo inútil, como lo afirma claramente Wojtyła:

“La ética es imposible en el positivismo y es inútil en el utilitarismo. Las preguntas fundamentales de la ética: ¿qué debo hacer y por qué?, ¿qué es lo moralmente bueno y malo y por qué? no pueden afrontarse en un contexto positivista y, en cierto modo, resultan inútiles en el utilitarismo”⁵⁵⁶.

Aquí queremos hacer unas consideraciones propias, ya que la sociedad actual se caracteriza por ser globalmente una sociedad utilitarista, lo cual nos lleva a preguntarnos qué sentido tiene hoy hablar de la “norma personalista”. O más aún, en esta sociedad donde el capital y otros intereses están por encima de la dignidad personal a quién le importa en realidad lo que suponga la norma personalista. Tal vez puede quedar bien para un manual de ética e incluso, en una sociedad que quiere ser plural, puede tener cabida; no se rechaza de entrada y hasta, pongamos por ejemplo, a algún conferenciante que la defienda pueden otorgarle algún premio importante. Sin embargo, en rigor nos podemos preguntar: ¿realmente le interesa a esta sociedad denominada utilitarista todo lo que supone la norma

⁵⁵⁵ O.c., 256.

⁵⁵⁶ O.c., 257.

personalista? ¿no supone eso, quizá, complicarse la vida y perder bienestar? A estos interrogantes podemos darles una respuesta positiva.

En cambio, y aquí está un argumento fuerte de nuestra tesis, el hombre desea ser feliz, y ciertamente el utilitarismo ha proporcionado cotas de placer muy altas, pero no felicidad. Pensamos y defendemos que la felicidad va ligada indisolublemente a la verdad del ser humano, la verdad sobre su origen, sobre su ser y sobre su destino y en la medida en que el ser humano descubre esta verdad (plenamente inteligible a la razón humana) y vive de acuerdo a ella, encuentra sentido a su vida y felicidad.

En esta línea nos parece muy interesante toda la aportación de la escuela de Viena sobre la logoterapia, con Victor Frankl⁵⁵⁷ a la cabeza. Solo el sentido de la vida, el “para qué” es lo que ilumina la vida del hombre. El logos (la verdad) es la mejor “terapia” que necesita el hombre de hoy. El placer por el placer lo encierra en un callejón sin salida donde la vida del hombre queda totalmente frustrada y estéril.

Por ello, reconocer, volver a la verdad del hombre es lo que libera al hombre y le hace crecer, lo dignifica y lo plenifica. En este sentido Wojtyła defiende su postura hablando de la norma como la verdad sobre el bien:

“Desde este aspecto, la norma ética asumida no es otra cosa que la objetivación (y la concreción) de la verdad sobre el bien, el bien ligado a una determinada acción de la persona, querido y realizado en ella. La norma es algo trascendente respecto al obrar, al deseo encerrado él y dirigido hacia un valor objetivo. *La verdad sobre el bien toma la forma de un juicio concreto* que, en cierto modo, va más allá de todo el dinamismo acción-deseo, pero que en esta acción-deseo entra con el peso de su condicionamiento (...). El ‘quiero ser bueno-no quiero ser malo’ no es solo una intencionalidad ordinaria, es la misma razón de ser de la persona en el orden axiológico”⁵⁵⁸.

Wojtyła introduce aquí lo que denomina “la voz de la conciencia”, ya que esta es también el hecho fundamental de la experiencia de la moralidad “que nos revela en la normatividad el rasgo esencial y constitutivo de la ética, ligando la normalidad de la ética a

⁵⁵⁷ Todas sus obras, pero especialmente destacamos una que fue escrita tras su experiencia en los campos de concentración, donde descubrió que el sentido es lo que daba fuerza para vivir, el placer no y la fuerza tampoco: FRANKL, V., *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 2004.

⁵⁵⁸ O.c., 261.

la responsabilidad de la persona”⁵⁵⁹. Ante la crítica de que la concepción de la “verdad sobre el bien” sería “intelectualista”, Wojtyła afirma que esta no solo es una verdad sobre el pensamiento sino también una verdad del obrar, de la acción, y por tanto, una verdad *del mismo ser de la persona*.

Como ya había indicado en *Persona y acción*, vuelve a afirmar que el deber como dinamismo provocado en torno a la verdad acerca del bien verifica la profunda estructura de autoposesión y autodominio confirmando la realidad más esencial de la persona en el hombre⁵⁶⁰. Es por lo que: “el deber y, por su medio, la verdad sobre el bien ‘detiene y pone en su puesto’ todo el dinamismo ‘natural’ del sujeto, mientras, al mismo tiempo, le da una dinamicidad completamente nueva”⁵⁶¹.

Esta verdad sobre el bien nos indica el significado fundamental que tiene en el obrar humano, quien a través de su libertad elige el bien o el mal, y por medio de esta elección se hace bueno o malo. Consideramos que la elección del bien libera a la persona de sí misma para conocer cada vez mejor la verdad de este bien y poder realizarla. Entendemos la libertad, en este sentido, como la capacidad de elección entre lo bueno y lo mejor para el hombre. Si la libertad elige el mal, pensamos que este mal esclaviza y va oscureciendo la conciencia de la verdad en el hombre, llevándolo a una gran dificultad (no imposibilidad ya que esa verdad nunca muere) para que desde el hábito (o vicio) adquirido de elegir el mal por medio de sus acciones pueda distinguir ya el mal del bien.

En síntesis, Wojtyła termina este apartado de la verdad sobre el bien afirmando que se puede definir la norma ética como el principio del ser un hombre bueno, en cuanto hombre, y del bien obrar. “Este principio, al mismo tiempo, señala el plano de la reducción de todo el mundo de las normas a la norma propia de la moralidad”⁵⁶².

Una idea que desarrolla Wojtyła y que nos parece muy oportuna y de gran ayuda en nuestro estudio, es la importancia del ejemplarismo, del “modelo” que se nos presenta y en el que identificamos la norma que nos obliga. Indiquemos que la norma y la normatividad se encuentran en una “posición” ideal y en otra posición real, digamos que en primer lugar se nos presenta un valor x que existe como valor a realizar, que seguidamente es realizado realmente por la persona. Así, la norma ética tiene como objeto la realización del valor ideal,

⁵⁵⁹ O.c., 262.

⁵⁶⁰ Cfr., O.c., 262s.

⁵⁶¹ Ibid.

⁵⁶² Ibid.

lo que con anterioridad se ha presentado como algo se debe realizar, como una tarea. Aclarando esta relación del deber con el valor Wojtyła escribe:

“La norma en sí es expresión del deber, pero en cuanto principio del ser bueno y del obrar bien está sustancialmente formada por el valor. El hecho de que estos valores entran antes en una ‘posición ideal’ no indica absolutamente una separación de la realidad. La posición ideal de los valores respecto de la norma y a la normatividad dice solo que ellos son objeto del pensamiento, son pensados antes de llegar a ser una peculiaridad del sujeto real; no indica, en cambio, que estos valores sean ‘inventados’. Son pensados como elementos de la realización del sujeto ‘hombre’ en el acto de la persona. Indican, por consiguiente, que este sujeto es una realidad en desarrollo, en actualización, en fase de pensamiento”⁵⁶³.

Lo que pone en evidencia Wojtyła y este punto nos parece central, es que la normatividad de la que venimos hablando se realiza en una medida notable a través del seguimiento de modelos personales. Por ello, Aristóteles dedica tanto interés al “hombre bueno” (σπουδαίος) como modelo ejemplar digno de imitación. También Scheler habla de la ética del seguimiento, y todo ello tiene una gran repercusión en Wojtyła, para quien el verdadero modelo es Jesucristo. Aunque no lo indique en este estudio expresamente, es evidente por su vida sacerdotal y sus escritos posteriores, especialmente traemos aquí aquella frase de *Gaudium et spes* (donde la intervención de Wojtyła fue decisiva) en la que se afirma que “Cristo revela el hombre al propio hombre” (GS n. 22).

Para Wojtyła en Cristo, quien se proclama a sí mismo como la Verdad, el hombre encuentra el verdadero modelo de humanidad, la norma moral “hecha carne”, a la que se le puede seguir y de la que aprender mediante el ejemplo. Estamos convencido de que Cristo es el modelo máximo que se encuentra detrás del pensamiento filosófico de Wojtyła; en cambio, más allá del modelo cristiano (Cristo), existen numerosas personas que realizando y viviendo la norma moral se convierten en modelos para la sociedad, en ejemplos que iluminan la vida de otros y hacen comprender que el “ideal” normativo puede ser una realidad vivida y expresada en la vida de cada persona.

Este punto conviene retenerlo como parte relevante de nuestra investigación, ya que a la hora de fundamentar la norma personalista no solo lo podemos hacer desde la

⁵⁶³ O.c., 265.

antropología, desde la ley natural (como veremos a continuación) sino que icónicamente la podemos ver expresada en tantas vidas que son luminosas y reveladoras de la verdad ínsita de todo ser humano. Pongamos por ejemplo la vida de tantas personas que han sido ejemplo hasta niveles altísimos de cómo solo desde la donación desinteresada de sí mismos a los demás el hombre descubre su propia vocación. Personas que se han olvidado de sí mismos para promover el bien común, los derechos de los demás, para desvivirse en continuas obras de caridad, que se han ejercitado continuamente (en lo menudo y sencillo) en la práctica del bien evitando el mal y que pasan a convertirse (aun sin pretenderlo y este elemento es importante) en “modelos” para tantos de que la verdad normativa que descubre el hombre con su inteligencia es plenamente realizable (dando incluso la vida si fuera necesario).

En el “modelo” el hombre descubre a lo que está llamado y de él depende el uso que haga de su libertad en este proceso; ya que, en definitiva, los modelos nos estimulan y nos aportan luz, pero es cada persona la que debe querer hacer el bien, la que debe llevarlo a la práctica y la que debe hacer de este bien (de esta norma personalista) un hábito continuo en todo el desarrollo de su existencia.

3.3. La ley natural y la norma personalista

En esta última parte del estudio *El hombre y la responsabilidad* Wojtyła aborda cómo la respuesta a la pregunta ¿qué es la norma de la moralidad? debe ir pareja con la pregunta ¿qué es la norma? Son aquellas preguntas que formulábamos con anterioridad sobre qué debo hacer y por qué y, más universalmente, ¿qué es moralmente bueno?, ¿qué es malo y por qué? Ahora vamos a ver cómo en estas preguntas se contiene la pregunta sobre la norma de la moralidad, no tanto desde el prisma de una norma concreta sino desde la pregunta acerca de qué es la norma.

A estas alturas nos queda claro que la ética no nace de un conjunto de proposiciones normativas, sino que más bien nace como respuesta orgánica a las preguntas que se hace el hombre sobre el bien y el mal:

“la ética intenta, junto a los hombres de todos los tiempos, responder a la pregunta: ¿qué es moralmente bueno y qué es malo y por qué? Esta búsqueda, como se puede ver por el carácter de la misma pregunta, tiene una dimensión filosófica y

tiende a indicar las razones propias de todo deber moral, es decir, las razones últimas”⁵⁶⁴.

De esta forma podemos entender cómo las normas de la moralidad se pueden analizar en sí mismas fuera del campo de las decisiones y la práctica, es entonces cuando vemos en ellas la verdad sobre el bien. Esta verdad constituye el elemento esencial de toda norma ética: “en cambio, la forma que esta verdad asume en la ‘conexión con el deber’ -la forma de la proposición imperativa- es algo externo y accidental”⁵⁶⁵. En la misma línea, afirma Wojtyła que la dimensión filosófica de la ética estriba en la convicción de que toda norma de la moralidad tiene primeramente carácter de juicio teórico y secundariamente pasa a ser algo vinculante.

Tras analizar los límites que tiene la ciencia práctica (en la que la ética es considerada como ciencia normativa simplemente), el debate que ha tenido lugar con la “moral de situación” -considerada como una nueva versión de la moral autónoma- y el examen posterior de los límites de la ciencia normativa, Wojtyła llega a la siguiente conclusión que queremos traer enteramente aquí antes de abordar el tema de la ley natural:

“Resulta, por consiguiente, que a través de todo aquello que los hombres han reconocido como moralmente bueno o malo es posible -posible e indispensable- el conocimiento de cuanto es bueno o malo. Además, se puede decir que ya que solo los hombres han reconocido y reconocen *x* como bueno e *y* como malo, *desde el momento que se trata en general de bien y mal moral*, son sobre todo los hombres los que han de tener conciencia de esto y llenar con los contenidos relativos esta conciencia, como si fuese un campo abierto”⁵⁶⁶.

A continuación, vamos a tratar dos temas que consideramos esenciales en la temática de este apartado. Se trata de la *ley natural* y de su relación de reciprocidad con la *norma personalista*. Para ello Wojtyła comienza describiendo la ley natural no solo como la estructura normativa fundamental, delineada con anterioridad, sino también como “un método de justificación de las normas de la moralidad humana”⁵⁶⁷.

⁵⁶⁴ O.c., 275.

⁵⁶⁵ O.c., 276.

⁵⁶⁶ O.c., 286.

⁵⁶⁷ Ibid.

Tradicionalmente se ha entendido por ley natural el contenido de las normas de la moralidad humana más fundamentales, normas que no están escritas y que, a pesar de no representar ninguna codificación histórica de los principios de la moralidad, están en la base de toda codificación, condicionándola y verificándola. “Este ‘código no escrito’ está inscrito de modo muy profundo y sustancial en la conciencia moral del hombre”⁵⁶⁸.

Con meridiana claridad, Wojtyła deja patente la relación entre la ley natural y el Dios creador, definiendo esta como el “código” que el mismo Dios ha inscrito en el ser mismo del hombre. Es un código al que no se accede solo por la fe o la creencia religiosa (y de aquí su originalidad y carácter universal), sino que la “inmanencia está contenida en el hecho de que la ley natural está inscrita en el ser mismo del hombre y del mundo, en cierto modo se identifica con Él”⁵⁶⁹.

Desde esta perspectiva trascendente la ley natural supone un método de justificación de las normas de la moralidad y nos lleva a perseguir los objetivos últimos de la ética. Dichos objetivos se determinan en la justificación de las normas de la moralidad, que consiste a su vez en descubrir el sistema axiológico que se pone a favor de este y no de otro concepto de la norma. Es así como el sistema axiológico está siempre enraizado en “estructuras ónticas”, por lo que la ley natural:

“indica la necesidad de entrar en estas últimas, la necesidad *de comprender las naturalezas o bien las esencias de las cosas* que son el objeto del obrar humano (...). *En este orden se enraízan todos los sistemas y las relaciones axiológicas* que por sí solas forman órdenes particulares, pero inherentes a aquel orden óntico”⁵⁷⁰.

Dicha ley natural presupone que el *valor* y el *ser* están unidos de algún modo y son recíprocamente dependientes. Asimismo, supone que los seres y los valores se organizan en un orden dado, que es accesible al conocimiento humano y en este adquiere su propia evidencia. Wojtyła hace notar cómo algunos fenomenólogos (entre ellos Scheler) consideran los valores intransferibles al ser accesibles, desde su óptica, únicamente a una especie de sensibilidad (*Wertfühlen*), escapando al conocimiento racional. A ello opone toda la concepción tradicional, que admite una específica capacidad de traducir el bien y el valor en el ser, imponiéndose y dependiendo recíprocamente del orden axiológico y óntico.

⁵⁶⁸ O.c., 287.

⁵⁶⁹ Ibid.

⁵⁷⁰ O.c., 288.

Finalmente, tras estas breves consideraciones sobre la ley natural, Wojtyła afirma que:

“Si se acepta la ley natural como tal método de justificación de las normas de la moralidad, es necesario al mismo tiempo subrayar que a este método le compete no solo la comprensión de las naturalezas (las esencias de las cosas), sino que también hay que asumir las relaciones axiológicas en su recíproca implicación. La una y la otra son funciones de una específica intuición (*intus-legere*) de la realidad que constituyen el objeto (*obiectum circa quod*) de las acciones humanas”⁵⁷¹.

Desde estas consideraciones entendemos mejor ahora la relación que tiene la norma personalista no solo con la antropología sino incluso con la ontología, siendo una norma que está arraigada en lo más profundo del ser humano. Una norma que se descubre por medio de la ley natural en la conciencia y que obliga desde su carácter imperativo a hacer siempre el bien, evitar el mal y, sobre todo, a amar al otro de acuerdo a su dignidad personal, que no es añadida, sino que es una dignidad moral y ontológica. De hecho, el hombre puede llegar a perder en cierto modo su dignidad “moral” por los actos malos que ejecute, sin embargo, nunca podrá perder su dignidad ontológica. En esta dignidad ontológica precisamente es donde se ordena, fundamenta y articula toda la estructura axiológica del hombre (puesta por el Creador) y plenamente reconocible por la luz de la razón⁵⁷².

Pasamos ahora al punto que más nos incumbe de esta obra de Wojtyła: *la norma personalista*. Ya que, aunque fue formulada en *Amor y responsabilidad*, ahora nos encontramos con un Wojtyła mucho más maduro intelectualmente, que retoma lo que ya intuía y formulaba en aquella obra para exponerlo ahora tras haber elaborado su “titánica” obra antropológica *Persona y acción*. Conviene que este hilo conductor de nuestra tesis quede bien claro para no perdernos en vericuetos innecesarios.

En palabras del mismo Wojtyła digamos que la norma personalista:

⁵⁷¹ O.c., 289.

⁵⁷² Aquí queremos hacer una consideración, y es que la Revelación divina no es contraria a esta luz de la razón, sino que es, a modo de ejemplo, más luz para ver con más claridad lo que el hombre por la ley natural descubre por sí mismo. En este trabajo, no tratamos el tema de la fe, ya que escapa a nuestro objeto y método, pero dado que Wojtyła era sacerdote, obispo, cardenal y posteriormente Papa, conviene retener este dato importante para alguien que da a la experiencia un valor fundamental como fuente de conocimiento. El Wojtyła filósofo se entiende mejor desde el Wojtyła-Juan Pablo II teólogo y viceversa. Una crítica que se le podría hacer a Wojtyła es que él no parte de la simple razón para llegar a sus conclusiones, sino que detrás de esa razón está la fe que vivía de un modo tan profundo e intenso; en cierto modo pensamos que es una crítica justificada, pero por encima de esta crítica “superficial” en Wojtyła nos encontramos con la misma perspectiva agustiniana de: *credo ut intelligam, intelligo ut credam*.

“indica un *método de justificación de las normas de la moralidad*. Este no es antitético respecto a la ley natural. Está en una relación de *complementariedad* con ella y su puesto en la ética deriva del hecho de que precisamente el conjunto de las normas morales que intervienen en la moralidad humana subraya, sobre todo, el principio de *referencia a la persona*: siempre está comprendido en ellas el principio de la referencia específica a la persona”⁵⁷³.

Lo que viene a indicar la norma personalista es que el hombre, en medio de un mundo donde se encuentran una multiplicidad de seres y de naturalezas, tiene una posición muy específica en cuanto persona, ya que de su ser personal deriva una especial particularidad y trascendencia. Dicha afirmación, aclara Wojtyła, no implica un alejamiento del hombre del mundo de la naturaleza, más bien al contrario, la norma personalista viene a designar una penetración más profunda en el mundo de las naturalezas “con vistas a una adquisición aún más completa sobre el terreno normativo de la ‘naturaleza humana’, que es persona por naturaleza. En sustancia, la ley natural exige la formulación de un principio o de principios que correspondan plenamente a esta realidad”⁵⁷⁴.

La norma personalista es el principio supremo de los actos humanos, de todos ellos: según dicha norma, todo el obrar del hombre “en cualquier campo” debe ser adecuado a la relación con la persona. En esta línea para Wojtyła toda la sensibilidad moral radica en desvelar en los actos el *momento personal* como un momento “puramente humano”, que se va abriendo paso a través de todas las tramas “cosificadas”, ya que el obrar del hombre, en último término, no consiste en la realización del mundo obviamente, sino en la realización de sí mismo, de la humanidad y de la persona. Por esta razón, el hecho de que el obrar humano sea, como veíamos en *Persona y acción*, un co-obrar “junto con otros” (la participación) pone de relieve aún más la preeminencia de la norma personalista.

Esta norma le es dada al hombre como tarea a desarrollar, ya que constituye una verdadera participación en la Ley eterna, *participatio legis aeternae in rationali creatura*. En definitiva, en los términos wojtylianos:

“la norma personalista indica la dirección de la justificación de las normas de la moralidad humana (...). A través de la justificación tomamos en consideración de modo particular las relaciones axiológicas que son propias de la persona y derivan de

⁵⁷³ Ibid.

⁵⁷⁴ O.c., 290.

su realidad óptica. Por consiguiente, tomamos en consideración la verdad sobre el significado ultrautilitarístico de la persona, su autoteleología, que excluye la posición de ‘ser instrumento para un fin’, en fin, tomamos en consideración el valor particular del amor, que, como principio de comportamiento, corresponde plenamente a la realidad constituida por la persona”⁵⁷⁵.

Con este texto pone fin Wojtyła a su reflexión sobre la norma personalista, a nuestro juicio lo consideramos breve y susceptible de ulteriores desarrollos más profundos que hagan ver con más claridad cuanto él mismo indica. No obstante, nos ha dado las claves interpretativas para desde aquí seguir desarrollando e investigando en una línea muy concreta que haga justicia a la realidad personal. Nos ha indicado el nexo de complementariedad que existe entre la norma personalista y la ley natural; al mismo tiempo, nos ha indicado el carácter óptico de la norma personalista y por ello su fundamentación enraizada en el ser de la persona, y al mismo tiempo, a diferencia de Kant aunque en la misma batalla contra el utilitarismo, nos expone *el amor* como principio de comportamiento personal en la ejecución del obrar moral humano.

En síntesis, consideramos que tenemos una lograda fundamentación antropológica (y óptica) de la norma personalista, norma de todas las demás normas que ilumina el obrar humano y que hace que el hombre participe de la verdadera Ley eterna inscrita en su naturaleza e iluminada desde la Ley Nueva revelada en un rostro concreto (el de Cristo); el cual, en lugar de ir contra nuestra naturaleza racional, nos vuelve a poner de relieve la Regla de Oro, y da un paso más, ya que no solo supone “tratar a los demás como te gustaría ser tratado” sino que eleva esta regla hasta lo más alto cuando nos dice “un mandamiento nuevo os doy, amaos como yo os he amado” (Jn 13, 34). Esta consideración personal la traigo a colación porque a nuestro juicio nos pone de relieve toda la potencialidad de la norma personalista. Cristo se autoproclama a sí mismo como *modelo* de la norma personalista, un modelo tan alto que nunca podrá ser alcanzado del todo en este mundo, pero que irradia a todos para indicar a cada uno cuál es el verdadero trato personal y amoroso con el que se debe tratar a los otros y obrar moralmente, y desde ahí, desde la ley de la gradualidad, ir subiendo peldaños y ejercitándose en el camino del amor, un amor que lleva incluso al perdón de los enemigos y al sacrificio de la propia vida si fuera necesario.

⁵⁷⁵ O.c., 292.

Estamos convencidos, por experiencia personal y por la aprehensión de la experiencia de muchas personas, que cuando no se crece en este amor personal (que a su vez es comunitario), no se permanece en un estado estático por así decirlo, en el que uno pueda permanecer alegremente el resto de su vida; la lógica aquí estriba en que si no se crece gradualmente en el amor se decrece continuamente. Es por lo que consideramos muy oportuno hablar de *don* y *tarea*, pues la capacidad de amar, la norma personalista que debe presidir todo el obrar humano, es un regalo que se nos ha dado con nuestro ser personal, pero ese regalo, ese don, debe ser trabajado constantemente para que no muera lentamente.

Hechas estas consideraciones estamos ahora más preparados para abordar de un modo consecuente la tercera y última parte de esta tesis que versará sobre la persona y la donación. Ya hemos estudiado ampliamente lo que significa ser persona, hemos visto su recorrido histórico y su fundamentación antropológica en Wojtyła; hemos estudiado también (en la primera parte) cómo comportarse ante la grandeza, dignidad y excelencia del ser personal, hemos llegado a fundamentar esta norma personalista que ha ido desde el principio marcando todo nuestro trabajo. Ahora nos queda dar un ulterior y último paso que corresponde a la *misión*, a la *tarea* del ser personal. Consideramos que sin esta última parte este trabajo quedaría incompleto, ya que no tendría en cuenta la misión de la persona que al mismo tiempo repercute en la misma desarrollando sus potencialidades y cumpliendo su vocación más eminente, la vocación al don que caracteriza y diferencia al ser personal de cualquier otro ser de la naturaleza (de todo cuanto ha sido creado)⁵⁷⁶.

⁵⁷⁶ No hemos estudiado, por no haber lugar, el tema de la “creación”, pero dicho tema está en el trasfondo de toda esta tesis, ya que el hombre es persona en cuanto ha sido creado por un Ser Personal. En este sentido entendemos mejor la importancia de que el concepto “persona” -como ya indicamos cuando hicimos el recorrido histórico- pase del ámbito teológico al filosófico; en este sentido, si no hay prejuicios sobre la teología y se integran ambas ciencias pensamos (respetando sus propios métodos) que la riqueza a la que se puede llegar a la hora de entender lo que es la persona adquiere una dimensión exponencial. Aquí reside su excelencia, ya que su dignidad está por encima de los demás seres de la creación; a este concepto de creación se puede llegar por la sola razón, aun así ha sido revelado por el mismo Dios para que todos los hombres puedan tener acceso a él y a todo lo que comporta saber que somos creaturas de Dios. Explica santo Tomás de Aquino que el mundo y el hombre atestiguan que no tienen en ellos mismos ni su primer principio ni su fin último, sino que participan de Aquel que es el Ser en sí, sin origen y sin fin. Por ello, por diversas vías el hombre puede acceder al conocimiento de la existencia de una realidad que es la causa primera y el fin último de todo, “y que todos llaman Dios” (Cfr. San Tomás de Aquino, *S.Th.* 1, q. 2 a. 3, c.). Este tema lo señalamos a pie de página en este trabajo, pero consideramos que debe ser trabajado en ulteriores investigaciones ya que puede aportar mucha más luz al conocimiento real del ser personal.

PARTE III:

PERSONA Y DONACIÓN,

FILOSOFÍA DEL DON EN WOJTYŁA

En esta última parte vamos a aproximarnos a la persona como don, ya que a luz de los estudios wojtylianos pensamos que *la persona no se descubre a sí misma más que en la entrega sincera de sí misma a los demás*. Para entender esta afirmación de Wojtyła que quedaría recogida en la Constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, contextualizaremos la filosofía del don y luego pondremos la atención en Wojtyła y en sus aportaciones al respecto. Hasta ahora lo que hemos ido haciendo ha sido un descubrir la originalidad e importancia de la norma personalista, su contextualización y su influencia, hemos pasado en la segunda parte de la tesis a la fundamentación antropológica de esta norma, especialmente a través de *Persona y acción*, y ahora, finalmente, vamos a tratar la estructura donal de la persona humana. Nos vamos a detener en lo que significa la vocación al don y también en lo que Wojtyła llamará “vocación esponsal”, ya que así tendremos una síntesis integrada de lo que es la persona para Wojtyła y de esta visión podremos sacar nuestras consecuencias y aportaciones propias.

CAPÍTULO I: DONACIÓN

Estado de la cuestión: doctrinas sobre el don

Antes de abordar el significado del don y su relación con el pensamiento de Wojtyła es necesario y obligado contextualizarlo haciendo un recorrido histórico-filosófico sobre el mismo, especialmente en los autores franceses, ya que es en Francia donde en la segunda mitad del siglo XX el “don” ha sido ampliamente tratado desde varios ángulos resaltando así sus múltiples matices. Siguiendo a Wojtyła, no estamos de acuerdo con todas las concepciones sobre el don, pero vamos a explicarlas, aunque sea de un modo sucinto, para que nos sirvan como plataforma para otear más alto y ver así cómo desde una filosofía del don se transita simultáneamente a una teología del don y viceversa, dato a tener muy en cuenta para comprender la relación entre el pensamiento de Wojtyła y sus ulteriores documentos y textos como Juan Pablo II, especialmente en las catequesis del amor humano o teología del cuerpo.

1.1. La línea antropológico-social

El punto de partida para la tematización del don en el pensamiento contemporáneo lo encontramos en Francia con M. Mauss en su obra *Essai sur le don*, es la obra que más difusión y repercusión ha tenido en los estudios posteriores. El autor estudió las sociedades del Norte de América, América del Sur, Melanesia, Papúa, África, Polinesia, etc., y llegó a la conclusión de que el dar se presenta como la forma social más arcaica de hacer intercambios, según la tríada *dar-recibir-devolver*, desde aquí se han de entender los avances en la vida social. Para Mauss, las sociedades más primitivas han estado presididas por las donaciones o regalos, aparentemente libres y gratuitos, pero que impregnaban sus contratos e intereses económicos, los cuales en el fondo, a pesar de la apariencia de dones, obligan y dan derechos⁵⁷⁷. Señalemos que Mauss entiende la donación como una mezcla de *libertad y de obligación moral*; por lo que el don es al mismo tiempo *interesado y desinteresado, libre y obligatorio*, pero con una gran importancia, ya que las sociedades han progresado en la medida en que ellas mismas, sus subgrupos y sus individuos han sabido establecer sus relaciones de dar-recibir-devolver⁵⁷⁸. Estas acciones donales de intercambio y de contrato

⁵⁷⁷ Cfr. MAUSS, M., *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1923-24), *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris 1950. 145-279. Traducido al español como: *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz, Buenos Aires 2009.

⁵⁷⁸ Cfr. O.c., 258.

son, por tanto, la base primera del mercado y contienen los principios morales, jurídicos y económicos más radicales en toda transacción humana⁵⁷⁹.

Resumiendo la idea central de Mauss, el don es esencial en la sociedad humana y un elemento central de la economía arcaica. Los intercambios son respetados siempre que sea con la exigencia de devolverlos, no por justicia sino por deber moral. El intercambio es así el que articula las relaciones entre los grupos, en la medida en que donar un objeto hace grande al donante y al receptor. Por ello pensaba Mauss que las sociedades desarrolladas podrían mejorar en sus estructuras económicas si reconociesen la práctica del don como intercambio de regalos: “regalarle algo a alguien es regalarle una parte de sí mismo”⁵⁸⁰.

En esta línea se sitúan posteriormente J. T. Gobout y A. Caillé, quienes extenderán a todas las sociedades el primado del don, definiendo este como “toda prestación de bienes y servicios sin garantía de retorno ni contrapartida, con el fin de crear, alimentar o recrear el vínculo social de las personas”⁵⁸¹, de manera tal que el don vendría a ser el modo de convertir el conflicto en alianza por medio de la triple obligación de *dar, recibir y devolver*. El don representaría de este modo la realidad social más englobante y original que se pueda concebir, más allá de los conceptos de deuda, símbolo, sacrificio o religión, los cuales no son sino momentos del sistema general del don.

⁵⁷⁹ Cfr. O.c., 147-148.

⁵⁸⁰ O.c., 90. Siguiendo el camino marcado por Mauss, se sucedieron numerosos estudios, nombramos algunos de los más relevantes y también nos adentraremos más adelante en otros que nos ayudarán a entender la evolución del “don”, pero para poder ver gráficamente el impacto de las doctrinas de Mauss veamos por orden de aparición las obras que fueron apareciendo: Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Ed.), *Vom Sinn des Schenkens*, Freiburg/Basel, 1984; Gisela Clausen, *Schenken und Unterstützen in Primärbeziehungen. Materialien zu einer Soziologie des Schenkens*, Paris/Frankfurt, 1991; Jacques T. Godbout y Alain Caillé *L'Esprit du don* (Eds.), París, 1992; Reinhold Esterbauer, *L'Ethique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*, París, 1992; Bruno Karsenti, *Mauss, le fait social total*, París, 1994; Friedrich Rost, *Theorie des Schenkens*, Essen, 1994; Jacques Derrida, *Donner la mort*, París, 1996; Id. *Donner le temps*, 1995; Philippe Rospabé, *La Dette de vie – Aux origines de la monnaie sauvage*, París, 1995; Maurice Godelier, *L'Enigme du don*, París, 1996; Guy Nicolas, *Du don rituel au sacrifice suprême*, París, 1996; Gert Dressel y Gudrun Hopf, *Von Geschenken und anderen Gaben. Annäherungen an eine Historische Anthropologie des Gebens*, Frankfurt. M., 2000; Beate Wagner-Hasel, *Der Stoff der Gaben: Kultur und Politik des Schenkens und Tauschens im archaischen Griechenland*, New York, 2000; Alain Caillé, *Anthropologie du don – Le Tiers paradigme*, París, 2000; Id. *Don, intérêt et désintéressement*, Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres, París, 2005; Mark Rogin Anspach, *A charge de revanche – Figures élémentaires de la réciprocité*, París, 2002; Marcel Hénaff, *Le Prix de la vérité*, París, 2002; Kathrin Busch, *Geschicktes Geben: Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, Paderborn/München, 2004; Frank Adloff y Steffen Mau (Ed.), *Von Geben und Nehmen. Zur Soziologie de Reziprozität*, Frankfurt a. M., 2005; Jacques T. Godbout, *Ce qui circule entre nous – Donner, recevoir, rendre*, París, 2007; Alain Testart, *Critique du don, étude sur la circulation non marchande*, París 2009. Francesc Torralba, *La lógica del don*, Khaf Madrid, 2012; Urbano Ferrer, *Acción, deber, donación*, Dykinson Madrid, 2015.

⁵⁸¹ GODBOUT, J. T., CAILLÉ, A., *L'esprit du don*, La découverte, París 2000. 29.

Ignacio Falgueras, resume la posición de dichos autores de la siguiente manera:

“Solo el don es capaz de sobrepasar prácticamente la oposición entre el individuo y la colectividad, haciendo a las personas miembros de un conjunto concreto más amplio. Desde la perspectiva del don, la sociedad se puede entender, por tanto, como una red constituida por la suma de las relaciones únicas que cada miembro tiene con los otros, o también como un conjunto de individuos que intentan permanentemente seducirse y familiarizarse unos con otros, creando y rompiendo vínculos personales. Sobre estos vínculos primarios el estado y la economía crean vínculos sociales nuevos, pero secundarios”⁵⁸².

1.2. La línea estrictamente filosófica

En la línea filosófica, estrictamente hablando, es donde C. Bruaire propone elevar la noción de don al plano ontológico, para desarrollar lo que él denomina “ontología”. Bruaire sitúa el don al nivel del ser del espíritu, como un salir de sí mismo negando de modo dialéctico en el hombre el cuerpo al que está unido por naturaleza: “El espíritu no accede a su libertad, a la asunción de su ser más que sintiéndose libre de la vida natural, que es distinta que el cuerpo propio que él no es. Pronunciar el ‘yo soy’ es afirmar ‘yo no soy mi cuerpo’”⁵⁸³. Para dicho autor si se pospone el don al tener se falsea lo más auténtico de este, quedando reducido a una categoría económica, jurídica o de cualquier otro campo que haga referencia a la acción. Por el contrario, lo característico del don es que *se da en su ser al dar*, sin tener que basarse en un registro de posibilidades que previamente lo definieran. Digamos de un modo más radical, que lo que se da -quien se da- es el espíritu en su ser cuando se manifiesta o sale de sí. Es en este sentido como se afirma que el don es el atributo por el que se identifica primariamente el acto de ser:

“el hecho de ser y el ser que hay de hecho, el ser como verbo y el ser como sustantivo son indiscernibles; el hecho de ser dado no puede ser distinguido real o modalmente del don mismo. Identificando en su sentido lo activo y lo pasivo, el don es un ser en y por su acto de ser”⁵⁸⁴.

⁵⁸² FALGUERAS, I, “El dar, actividad plena de la libertad trascendental”, *Studia Poliana*, nº 15, 2013. 75.

⁵⁸³ DERRIDA, J., “Justicia y perdón”, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Trotta, Madrid 2001. 96.

⁵⁸⁴ BRUAIRE, C., *El ser y el espíritu*, Caparrós, Madrid 1995. 75.

En opinión de Ferrer, quien ha estudiado ampliamente la filosofía sobre el don, el autor no distingue suficientemente en el don la actividad de darlo de la recepción del mismo⁵⁸⁵. Más allá de esta crítica, Bruaire distingue dos sentidos en el “darse” que conviene diferenciar. Por un lado, se trata del darse como manifestación en la que se reconoce el espíritu; darse es en este sentido el “manifestarse de” lo que es otro, de aquello que no se agota en su aparecer, sino que más bien se manifiesta como estando más allá de su aparición. Por otro lado, darse implica “darse a” alguien, que lo acoge como nuevo, como algo primigenio o inderivable. Es así como ser en sí mismo en su aparición y ser otro para quien lo reconoce en su donalidad son los dos modos coimplicados en los que se hace presente el don.

Otro es el enfoque de Maritain sobre la donación:

“Por otro lado, desde una inspiración tomista de fondo encontramos el planteamiento de Jacques Maritain, quien ve a la persona como no integrada en el Universo ni en algún otro todo distinto de ella misma, sino que es capaz de entrar en sí misma mediante el autoconocimiento y el dominio de los propios actos y puede también salir de sí dándose a otros seres también personales, sin perderse por ello”. (...) “la individualidad en el hombre significa deficiencia y rebajamiento hacia el no-ser, la personalidad introduce la perspectiva opuesta de la sobreabundancia en el ser, que le hace sobrepasarse a sí misma hasta alcanzar la plenitud del ser que le es confiado”⁵⁸⁶.

A esta posición de Maritain se le podría objetar que conlleva una duplicidad en el hombre: por un lado, su individualidad y por otro su ser persona. Sin embargo, esta objeción está lejos del pensamiento de Maritain, quien se expresa en los siguientes términos:

“No hay en mí una realidad que se llama mi individuo y otra realidad que se llama mi persona. El mismo ser, todo entero, es individuo en un sentido y persona en otro. No distinguimos la personalidad y la individualidad en el ser humano como se distinguen el hidrógeno y el oxígeno en el agua. Si hemos de buscar comparaciones, pensamos más bien en un poema, que por su técnica pertenece a cierta forma de versificación, a la forma de oda, por ejemplo, y que por su inspiración es fresco y

⁵⁸⁵ Cfr., FERRER, U., *Acción, deber, donación*, o.c., 147.

⁵⁸⁶ FERRER, U., “Introducción al análisis filosófico del dar en los autores franceses contemporáneos”, http://www.um.es/urbanoferrer/images/27_X14.doc

delicado (...). La forma oda es como la individualidad del poema; su frescura y delicadeza son como su personalidad. La individualidad y la personalidad son dos líneas metafísicas que se cruzan en la unidad de cada hombre”⁵⁸⁷.

Resaltamos, que para Maritain no se trata de que la parte personal haga desaparecer la opuesta parte material del hombre, como si se tratara de un dualismo maniqueo, sino que más bien lo que hace es trazarle a esta sus límites, poniéndola al servicio de la capacidad de la persona para el don⁵⁸⁸: este es el punto que más nos interesa.

1.2.1. La fenomenología del dar

En la corriente fenomenológica hay dos autores de obligada referencia: M. Henry y J. L. Marion. A juicio del primero, la intencionalidad de la conciencia, tal y como es presentada por Husserl, nos dirige a lo que viene hacia nosotros desde fuera, quedando este “fuera” adscrito a la horizontalidad del mundo. Señalemos que el mundo es lo exterior a la conciencia, por lo que su “aparecer” a la conciencia no coincide con lo que aparece, sino que se limita a esbozarlo mediante figuras en percepciones no adecuadas.

Así, lo mundano como fenómeno lleva a acentuar la por contraste la fenomenalidad intrínseca a la vida, donde el darse como fenómeno ya no es externo a este. La vida no se aloja como un componente más entre las cosas mundanas. Con el aparecer del mundo y el de la vida se trata de distintas fenomenalidades, de las que solo la segunda es propiamente y por entero un darse. Dicha donación de la vida en el viviente es anterior originariamente al darse del mundo desde fuera.

En consecuencia, la intencionalidad deja de ser en dicho planteamiento fenomenológico la puerta de acceso a lo dado como son, por ejemplo, los objetos que se destacan del horizonte del mundo. La donación es anterior a la intencionalidad, y en contraposición a ella, la donación en su sentido más estricto es autodonación, ya que se muestra a sí misma. Desde este planteamiento, lo que pretende M. Henry es recuperar la *interioridad del yo* ausente en general en la filosofía moderna.

⁵⁸⁷ MARITAIN, J., “Persona e individuo”, *Para una filosofía de la persona humana*, Club de Lectores, Buenos Aires 1984. 160-161.

⁵⁸⁸ Cfr. FERRER, U., “Introducción al análisis filosófico del dar en los autores franceses contemporáneos”, o.c.

Este entronque fenomenológico del tema de la donación en M. Henry solo puede tener lugar desde el descubrimiento del ego por Husserl, como *una trascendencia en la inmanencia*. Por ello, en la donación *él mismo es dado para sí mismo* trascendiendo su propio aparecer a la conciencia, no limitándose a estar con presencia ante la conciencia, al modo como lo están los objetos.

Por otro lado, más compleja y explícita es la línea propuesta de J. L. Marion, quien reúne las aportaciones de Derrida, de M. Henry y de C. Bruaire y propone una prolongación de la fenomenología de Husserl que perfeccione, por un lado, la comprensión de la fenomenología, y, por otro lado, la comprensión del don. Su lema “*tanto de reducción, cuanto de donación*” se puede interpretar por “cuanta más fenomenología tanto más don, y cuanto más don tanta más fenomenología”⁵⁸⁹. El punto nuclear de su interpretación reside en el tránsito desde una consideración teórica de la verdad fenomenológica a la consideración práctico-vivencial de un fenómeno, el del don, estimado de forma especialísima. De este modo, Marion pasa de una interpretación del “*es gibt*” (hay) o de la “*Gegebenheit*”⁵⁹⁰, como característica definitoria de la verdad que se puede alcanzar por el método fenomenológico, a una interpretación temática del don como fenómeno privilegiado. Este tránsito se fundamenta en la relación o semejanza nominal que existe entre los términos: dato, don y donación.

Aunque el proyecto de Marion está inconcluso, su planteamiento es bien claro: llevar el método fenomenológico a su pureza más radical y a la vez, tematizar fenomenológicamente el don hasta reducirlo a su esencia más estricta; dicho de otra forma, su propósito es hacer del don el dato por antonomasia y el más radical.

Consideramos que a pesar de todo lo que nos aportan estos autores, la reducción fenomenológica no resulta el procedimiento más ajustado para hacer presente el acto de donación, ya que el don recibido precede a la conciencia que se tiene de él. Cuando nos hacemos conscientes del don es porque ya nos ha sido otorgado; consecuencia de ello es que el dar no se puede sorprender en su originariedad de modo fenomenológico. El dar se cumple en la conciencia de quien lo recibe sin necesidad del donante, ya que, si estuviera dicho

⁵⁸⁹ FALGUERAS, I, “El dar, actividad plena de la libertad trascendental”, o.c., 80.

⁵⁹⁰ Indica Falgueras que el autor traduce desafortunadamente dicho término por “donación” en vez de por “datitud”, ya que *gegeben* es el participio pasivo o de pasado del verbo *geben*, por lo que su sustantivación en *Gegebenheit* no puede significar algo activo, sino algo pasivo, esto es, la condición de lo dado o el dato, la datitud (cfr. *ibid*).

donante dado a la conciencia, tendríamos que hablar de don objetivado en lugar de donante. Por tanto, más allá del fenómeno la donación, como dice Marion, es parecida al pliegue que queda oculto tras su despliegue en sus elementos fenomenológicos.

1.3. La línea ético-religiosa

Esta segunda línea nos permite ver el don en relación a la responsabilidad y a la culpa. En este contexto encontramos a J. Derrida, quien separa lo donal del intercambio de bienes, poniendo el énfasis en la *no* reciprocidad y *no* obligatoriedad de todo don verdadero, y en su carácter desinteresado, que *no espera recompensa ni premio alguno*. Derrida, criticando a Mauss, separa drásticamente lo donal de lo económico, haciendo ver cómo Mauss no entiende la diferencia entre el intercambio económico y el donal.

Lo que nos interesa en este apartado es reflejar cómo la donación tiene un carácter de ultimidad e inseparabilidad de la acción moral, aunque, como veremos más adelante, no agota su significación en el plano ético, ya que opera una mediación también entre el hombre y la divinidad.

1.3.1. La donación como principio ético y el don ético sin reciprocidad⁵⁹¹

Desde un punto de vista ético, podemos decir que el dar es lo que nos permite distinguir entre las actitudes morales que son auténticas y aquellas que son simuladas, en las que no hay donación personal ni tampoco voluntad de dar; lo que se deja entrever en el fenómeno opuesto de la simulación, donde falta el dar y en la que la intención queda por ello reducida a una mera apariencia hueca, desprovista de todo contenido performativo. El dar se presenta en íntima relación y coherencia con la inagotabilidad de la persona, que a la vez se anuncia y se muestra en el dar.

Ciertamente el dar se ramifica en una multiplicidad de dares particulares y concretos en los que interviene la libertad de la persona, cooperando con todos estos “dares” y prestándoles su fibra ética; por ello, dar sin implicarse en lo que se da y recibir sin implicarse en lo que se toma puede resultar una verdadera caricatura del dar/don.

⁵⁹¹ Ver: SPAEMANN, R., “Antinomien der Liebe”, *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Rede II*, Klett-Cotta, Stuttgart 2011; SEIFERT, J., *¿Qué es y qué motiva una acción moral?*, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 1995.

Por tanto, no es la suma del dar y recibir por separado lo que identifica al don sino la reciprocidad en la estructura que conforman ambos, insertándose en ella; esto solo resulta viable si el recibir se transforma en el dar activo, acogiendo o dando la aceptación.

Hay que tener en cuenta que aunque la intención del que da no sea buscar la devolución (y ahí reside su autenticidad de verdadero don), es igualmente cierto que un don no correspondido, al menos con la gratitud de quien se beneficia de él, podría quedar frustrado en tanto que don; no obstante, incluso si se diera el caso de esta frustración por falta de aceptación por parte del receptor, si el que da lo hace con pureza de intención, esta repercute en su bien propio y en su perfeccionamiento aun sin ser correspondido. Pues, en nuestra opinión, dar sin ser correspondido tiene más mérito que cuando se da obteniendo recompensa, aunque no se busque. Quizá la razón de este dar (incluso a los enemigos) haya que buscarla en razones sobrenaturales que traspasan todo cálculo humano, no en el otro sino en el Otro con mayúscula.

Para Lévinas (un autor citado por Karol Wojtyła y con el que tuvo intercambios en las reuniones con intelectuales que mantenía siendo Papa en Castel Gandolfo) el don se presenta en el marco de la relación intersubjetiva en tanto que dirigido a Otro. Este Otro viene dado asimétricamente para la libertad que es interpelada por él y que se hace cargo de su ipseidad. En este sentido, la hospitalidad es la acogida donal a la llamada del Otro. Por lo que la relación ética se caracteriza por la responsabilidad ante el que es Otro, siendo una responsabilidad tal que no se puede delegar. Se trata de una responsabilidad irreversible que explica la relación ética con el otro.

En Lévinas se concentra la donación en el rostro ajeno que apunta al infinito; de ahí esa expresión tan gráfica de “la epifanía del rostro”: el rostro es “otro que” y tiene significado por sí mismo sin tener que referirlo a un género lógico más alto. Afirma Lévinas que es la donación de los objetos en el mundo el primer paso para advertir que hay algún Otro detrás, en tanto que es una donación que rompe el círculo de las necesidades inmanentes y rompe al mismo tiempo el circuito del dar y tomar. Las cosas me son dadas en tanto que me ponen en deuda con Otro, que a su vez no puede ser dado como objeto, sino que más bien desde la trascendencia se hace el encontradizo y me pide ayuda. En este sentido, la donación está en función de la alteridad de un alguien. El Otro es ciertamente para un yo, pero no como análogo suyo o alter ego, sino más bien ligándole con la carga de la responsabilidad. Se trata, pues, de un don que exige esfuerzo y por ello se recibe como tarea que me encarga el Otro.

El hincapié, como se ve, es puesto no tanto en la gratuidad de la donación cuanto en la tarea que va asociada al don⁵⁹².

1.3.2. Don y sacrificio⁵⁹³

Este epígrafe tiene su importancia en la medida en que la antropología cultural analiza el sacrificio como el don hecho a un ser superior mediante la destrucción de una víctima. La destrucción simboliza renunciar a algo que se posee para aplacar, pedir o dar culto a la divinidad a la que se pertenece. Es típico en estos sacrificios el derramamiento de sangre, ya que esta simboliza el principio de la vida, volviendo de esta forma con su efusión a la fuente suprema de la vida. No obstante, lo esencial del sacrificio no es la muerte sangrienta de la víctima, sino la oblación u ofrecimiento de sí mismo que se hace al devolver a su origen *el don* que ha sido otorgado.

Sacrificio proviene de la palabra latina *sacer-facere*, se trataría de poner aparte algo de aquello que se posee sustrayéndolo de la utilización o consumo propio. No se trata tanto de piezas salvajes de animales, sino de animales que pertenecen a la propia ganadería o son útiles para la agricultura. De este modo, el sacrificio viene a ser el gesto irreversible del contra-don ante lo que ha sido donado por las fuerzas.

⁵⁹² Sin embargo, debemos decir que Lévinas lleva a su expresión más extrema la pérdida de la reciprocidad, tal como se hacía presente en la Regla de Oro. El modelo de reciprocidad que se tiene presente aquí entre las formas de donación es meramente el del intercambio simétrico mercantil, por lo que así se pierde de vista aquello que opera la mediación entre las partes, como en el dar-aceptar; también faltaría el tercero simbólico que hace del dar una tríada. Ricoeur, por el contrario, se propone salvar la reciprocidad de la Regla de Oro del olvido histórico en que ha estado por lo general. Para ello, diferencia entre la reciprocidad de los intercambios, según sean estos mercantiles o donales, y la mutualidad, siendo esta última la única que se aplica sin restricciones a la donación. La reciprocidad se puede encontrar tanto en el mercado, en donde solo hay trueque y beneficio mutuo, como en el intercambio de dones donde el contra-don es entendido como una réplica al don desde el que se parte: “*En el mercado no hay obligación de retorno porque no hay exigencia; el pago pone fin a las obligaciones mutuas de los actores en el intercambio. Así, el mercado remite, por contraste, a la originalidad de los vínculos mutuos propios del intercambio de dones dentro de toda el área de la reciprocidad; gracias al contraste con el mercado, se pone el énfasis en la generosidad del primer donante, más que en la exigencia de retorno del don*” (RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid 2005. 238-239). Desde esta posición cabe hallar el don en la iniciativa generosa que antecede al dinamismo interno del intercambio, de ahí que la correspondencia de la otra parte no sea en rigor una devolución sino una nueva acción presidida por una nueva iniciativa dadivosa análoga a la del primer don. Pasando de la reciprocidad a la mutualidad, el don es situado en el reconocimiento difundido sucesivamente del uno hacia los demás y que es propio de la solidaridad más allá de la visión simétrica del don en la reciprocidad.

⁵⁹³ Es interesante el estudio de Urbano Ferrer que aquí hemos tomado como referencia: “La donación como principio ético-religioso”, en el Congreso: *Filosofía y Religión: historia y diálogo*, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Cartagena 2017; también los estudios de GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Madrid 1995 y del mismo autor, *Veo a Satán caer como el rayo*, Anagrama, Madrid 2002.

Si por un lado se veía a la víctima como el chivo expiatorio de todos los males, en una segunda fase se prodiga el culto a esta, ya que gracias a ella se ha restablecido la unidad en la comunidad⁵⁹⁴. Aquí es donde sitúa Girard el contraste con la Revelación bíblica, en la cual ve la verdad de la culpa y la verdad de la víctima, sin enmascaramientos de la una por la otra.

Para finalizar este apartado y comprender mejor lo que hay en el trasfondo del pensamiento wojtyliano conviene que nos detengamos, aunque sea someramente, en la verdad del sacrificio en el cristianismo como donación, ya que hay una radical diferencia con respecto a los antiguos sacrificios⁵⁹⁵. En este caso es el mismo Dios el que toma la iniciativa y se hace él víctima en propiciación por el pecado original y los sucesivos pecados del hombre. No se trata principalmente de restaurar un orden violado sino de mostrar el amor de Dios que es más fuerte que el pecado y la muerte.

Con respecto al don, si en el plano ético las acciones dependían, como hemos visto más arriba, de un dar que es expresión de la persona, en el orden religioso, lo primero es un dar interior con el que el hombre responde a la petición que Dios le dirige y que en la Escritura se expresa con un “dame, hijo mío, tu corazón” (Prov. 23, 26). Aquí, como explica Ferrer, el dar es el enlace entre ética y religión, entre las acciones intencionales y el sacrificio grato a Dios. Por tanto, conviene resaltar que no se renuncia a la ética para ofrecer un sacrificio a la divinidad ni tampoco a la inversa, ya que entre ética y religión hay una raíz antropológica común en la donación personal.

Retomando el tema de la no-correspondencia al don, visto en el epígrafe anterior, ahora desde esta visión cristiana podemos ver cómo hay una esperanza imborrable para quien no halla respuesta en el destinatario de su don, se trata de aquella que le viene al asociarse al sacrificio redentor de Cristo, en la medida que el mismo Dios ha sido “triturado por nuestros crímenes” pagando un precio muy alto, el de su propia sangre, a sabiendas de que no era (ni iba a ser) correspondido por aquellos que le esperaban como Mesías. Los mártires, que se unen de un modo especial a este sacrificio redentor de Cristo, dan muestra de esta forma

⁵⁹⁴ Vemos un ejemplo en la tragedia de Sófocles *Edipo en Colona*, en la que, de ser en Edipo rey denostado como parricida y perpetrador de incesto que ha traído la peste, pasa a ser luego elogiado como el restaurador de la unidad en Tebas.

⁵⁹⁵ Se va abriendo un nuevo modo de entender los sacrificios a partir de la donación amorosa de Dios en Jesucristo, anticipado en pasajes arquetípicos del Antiguo Testamento.

excelente de don sin correspondencia por parte del destinatario, pero con profundo significado y recompensa desde la perspectiva divina.

1.4. El amor como forma eminente de donación

El amor interpersonal es, en palabras de Seifert, una respuesta en la que participa nuclearmente toda la persona⁵⁹⁶. En tanto que es respuesta de valor no es un despliegue inmanente de una capacidad, ni tampoco un apetito que se sacie en lo apetecido ya que en ninguno de estos casos se identifica la persona sin más con ellos. El amor puro es un regalo que se recibe gratis, por lo que esta unión de don y libertad nos recuerda aquellas palabras de Leonardo da Vinci: “Un hombre es tan grande como grande es su amor”⁵⁹⁷.

Este amor es la respuesta a otra persona que no da solo algo, sino que implica el don de sí mismo. Solo este tipo de amor-respuesta, la autodonación, puede hacer justicia a la dignidad personal⁵⁹⁸. Wojtyła, por su parte, subraya de un modo especial este punto que estamos analizando en *Amor y responsabilidad*. De momento retengamos que, si consideramos el amor como respuesta, ya no cabe disociar el ser personal de sus cualidades, las cuales con frecuencia son las que provocan el acceso amoroso a la persona trascendiéndolas hacia quien en su libertad se revela irreductible a ellas.

La línea maestra que mantenemos en este apartado, aunque lo expresemos aquí muy sucintamente, es que el amor como entrega, el amor donal, es la forma más plena de donación

⁵⁹⁶ Cfr., SEIFERT, J., *True Love*, St. Augustin's Press, 2015. 18.

⁵⁹⁷ Cfr., ibid. Reproducimos el texto por la elocuencia que denota: “*Yet love is also a free response to the beloved person who has been given to us, and the feeling of love itself allows for appropriation and formation of this gift by use of freedom. And it is precisely love, this synthesis of gift and freedom, which gives the greatest beauty to the loving person and reaffirms always as new the truth of Leonardo da Vinci's word: A man is as great as his love*”. 19.

⁵⁹⁸ Cfr., O.c. “*That love is a response to another person as a whole in his or her preciousness corresponds also to the fact that the 'response' of love is not only the giving of something, of some act in us, but involves a gift of oneself. For only this unique kind of response, self-donation, can do full justice to the person in his or her unique dignity*”. 22. Citamos una obra que está en la base del pensamiento de Seifert en relación a este tema: HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, Eunsa, Pamplona 1998; SEIFERT, J., “Hildebrand on Benevolence in Love and Friendship. A Masterful Contribution to Perennial Philosophy” (conferencia no publicada); SEIFERT, J., “Phänomenologie der Dankbarkeit”, *Danken und Dankbarkeit*, Seifert, J. (ed), C. Winter, Heidelberg. PIEPER, J., “El amor”, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1976. Merece la pena recordar la definición de SCHELER, M., *Esencia y formas de la simpatía*, o.c., 231: “*El amor moralmente vlioso es aquel que no fija sus ojos amorosos en la persona porque esta tenga tales o cuales cualidades y ejercite tales o cuales actividades, porque tenga estas o aquellas 'dotes', sea 'bella', tenga virtudes, sino aquel amor que hace entrar estas cualidades, actividades, dotes en su objeto porque pertenecen a la persona individual*”.

y que por tanto contiene todas las modalidades posibles de donación, como la gratuidad, el perdón⁵⁹⁹, la amistad, la misericordia, la clemencia, la congratulación, etc.

En síntesis, la misma estructura trimembre que veíamos en la serie dar, don y aceptar, la encontramos de igual modo en el amar, amor y persona amada⁶⁰⁰. Y si el don no se reifica al margen del darlo, ya que está siempre ligado al dar, tampoco el amor queda sustantivado en el hombre como una persona distinta de quien ama, sino que hace manifiesto, como amor con obras, que se ama. Sostenemos que la donación amorosa es anterior a toda voluntad unilateral expresa; por ello, el amor acompaña a la persona en su estar dirigido más allá, hacia un destino trascendente, a nuestro juicio Dios. Sería este Dios personal el que pone en el hombre concreto la orientación amorosa hacia Él; ya que solo quien es origen puede ser también el término de destino de dicho amor.

1.5. Notas esenciales del dar

Vamos ahora a señalar (aunque ya nos hemos ido aproximando) el significado del dar y sus características más determinantes. Para empezar digamos que el dar lo podemos entender también como obsequiar, regalar, otorgar o donar. El diccionario de nuestra lengua diferencia, con los tratadistas medievales, la dación de la donación. Con la dación (*datio*) se trata de dar algo en pago; sería la trasmisión al acreedor del dominio de una cosa en compensación de una deuda. Sin embargo, la donación (*donatio*) es un acto de largueza por el que una persona transmite gratuitamente algo que le pertenece a favor de otra persona que lo acepta.

Debemos distinguir entre “donante”, “don” y “dado”; según Tomás de Aquino en el nombre don está implícita la *aptitud* para ser dado: “y lo que se da implica relación tanto con el que lo da como con aquel a quien se da; pues alguien no lo daría si no fuera suyo, y lo da a alguien para que sea suyo”⁶⁰¹.

⁵⁹⁹ Sobre la relación don-perdón habría que decir que el prefijo per- supone la plenitud, la perfección del don. CRESPO, M., *Das verzeihen. Eine philosophische Untersuchung* (2002), traducido al español con el título: *El perdón una investigación filosófica*, Encuentro, Madrid 2004; CRESPO, M., “El perdón y sus efectos curativos frente al sufrimiento y la muerte”, *El valor ético de la afectividad*, Ed. Universidad Católica de Chile 2012; MALO, A., “Don, culpa y perdón (Elementos para una fenomenología del perdón)”, *Metafísica y Persona*, <http://metyper.com/don-culpa-y-perdon-elementos-para-una-fenomenologia-del-perdon/> (2012).

⁶⁰⁰ FERRER, U., Filosofía del amor y del don como manifestación de la persona”, *Quien*, n. 3 (2016), 23-34.

⁶⁰¹ AQUINO, T., *Summa Theologiae*, I, q, 38, a. 1. Véase también: GUARDINI, R., *Tugenden*, Matthias-Grünewald: Mainz, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1987.

Por tanto, “donar” es la palabra que más se adecúa a lo que queremos expresar como don, el cual se caracteriza principalmente por su carácter gratuito, siendo este contrario a la necesidad. Se da porque sí; si hubiera necesidad de algo por medio o de interés alguno, ya no podríamos hablar de don.

La donación tiene una estructura trimembre, comprendiendo al donante, al destinatario y el don. Dicha estructura puede prestarse a equívocos o malas interpretaciones, ya que nos podemos encontrar con referencias al don sin mención al donante o destinatario, lo que supone una visión reductiva del mismo. Asimismo, conviene matizar que el don no es algo que media entre el donante y el receptor, a modo de un ente separable de ambos, sino que quien da se da a sí mismo en lo que da, siendo en el límite él mismo un don para los otros. En otras palabras, es la persona toda ella la que da y se da, sin que medie un acto de decisión resolutive entre capacidades determinadas y las potencias ejecutoras.

Indagando más, digamos que no toda donación es básica, ya que existen donaciones menos fundamentales y otras más elevadas. Las donaciones más altas requieren toda la gratuidad y la aceptación, una aceptación que debe ser también gratuita por parte del receptor, ya que, si este se ve obligado a aceptarlo o padecerlo, el don deja de ser tal para convertirse en una imposición. Esto implica que el regalo para ser tal exige gratuidad también en lo donado, ha de ser sobrante o no requerido ni para el que da ni para el que recibe. A esto lo podemos denominar en expresión de Falgueras “congruencia del donar”⁶⁰².

De aquí se sigue que no hay una pasividad en el receptor, sino que implica también una actividad igual a la del donante, aunque de manera subordinada, ya que la iniciativa parte siempre del donante. Por ello, la donación no se consuma hasta que no se ha producido la aceptación activa por parte del receptor, lo cual hace que el don no pueda ser don antes de su recepción en sentido formal, *el don se hace al donar*. Falgueras encontrará insuficiente el adagio escolástico “*nemo dat quod non habet*”, diciendo que este es un principio causal, no donal, ya que el don ni preexiste ni sigue a la donación, sino que es realizado *conjuntamente* por el donante y el receptor en la misma acción de donar, fruto de la doble gratuidad de ambos⁶⁰³.

⁶⁰² FALGUERAS, I., “Causar, producir, dar”, *Crisis y renovación de la metafísica*, Universidad de Málaga 1997. 64.

⁶⁰³ Cfr. O.c., 65.

Otra característica del dar, puede que la más llamativa, es que cuando el donar es puro *no supone pérdida alguna* ni para el que recibe ni tampoco para el que da. El que recibe no obtiene ninguna pérdida sino más bien ganancia, siempre y cuando sea el don en los términos descritos más arriba, y el donante, y aquí reside la grandeza, tampoco se resiente de ninguna pérdida, puesto que el *don no se posee previamente sino que se hace tal al donarlo*. Es verdad que el donante puede no obtener ganancia más allá del bien ajeno, pero nunca tiene pérdida. Y más allá de esto podemos afirmar que en el donar puro solo hay ganancia. Es cierto que se puede considerar pérdida en cuanto a la materialidad de lo que se da o la no correspondencia (como también indicábamos en el apartado del don no correspondido); sin embargo, siempre queda la formalidad, como enseña la doctrina clásica, y será también central en *Persona y acción*, de que toda acción humana tiene una repercusión inmanente en el agente, que puede ser perfeccionado o disminuido por ella.

Más aún, cuando los dones son más nobles y puros llevan consigo menos pérdidas y, por ende, los dones más altos ninguna. Un ejemplo lo podemos ver en la trasmisión o donación de las ideas, donde el que las ofrece no las pierde, más bien se afianzan, ni el que las recibe pierde las suyas al recibir otras nuevas, sino que es enriquecido más aún.

De todo lo que hemos dicho más arriba conviene que retengamos algunas de las notas más importantes sobre la esencia del don⁶⁰⁴:

1. En la donación, en el dar, lo importante no es propiamente el dar en sí, sino el saber dar; por ello, a veces es más importante saber retener para seguir dando que dar de modo irracional.
2. Dar con magnanimidad y alegría, ya que si se da con mezquindad repercute negativamente en quien lo recibe, sintiéndose ofendido y/o humillado; y no da el fruto necesario en el donante, pues su actitud es la de dar desde la superioridad, apropiándose en cierto modo del don dado.
3. Otra nota esencial es que se dé de acuerdo a lo que se tiene, de acuerdo “al caudal” y no haciendo ostentación de ello. Aquí podemos entender a la viuda del Evangelio que dando menos dinero dio más que todos los que daban mucho, porque ella se dio a sí misma y no dio de lo que le sobraba.

⁶⁰⁴ Algunas de estas notas ya estaban señaladas por Juan Eusebio Nierenberg en su libro *Las obras y los días* (Madrid, 1629.162-165).

4. Asimismo, se ha de dar más con obras que con palabras.
5. Los bienes que se dan obviamente han de ser propios, ya que si se da de lo público estamos hablando de ejercer un oficio, no de donación, y si se trata de bienes ajenos, es hurto o robo, lo cual queda muy lejos del don.
6. La donación, en cuanto tal, ha de ser completamente en libertad, desinteresada y gratuita, impulsada al mismo tiempo por el amor, ya que lo que nos mueve a dar gratuitamente algo a los demás es querer el bien para el otro. Esto hace que lo primero que demos a una persona sea el amor que nos impulsa a querer para ella su bien o un bien en particular. Queda patente que el amor es el primero de los dones, ya que de él derivan todos los dones gratuitos.
7. Por ello, para que la persona pueda auto-donarse a sí misma, primero debe auto-poseerse, si no el don no sería fruto de una libertad “liberada”, sino que se daría buscando otros intereses (ser reconocido, mendigar atención, cariño, aprobación, etc.).
8. El destinatario del don ha de ser siempre una persona libre, ya que solo entre personas es posible el amor y la amistad.
9. El acto originario del dar hay que medirlo no tanto según la cantidad de lo dado cuanto de acuerdo con el hábito o la permanente actitud interior del donante. Ocurre así que, si uno se desprende de bienes materiales o espirituales, en realidad lo que esto significa es que no está apegado a ellos y se hace más libre de ese modo; por lo que podemos afirmar que el hombre se hace más libre dando que recibiendo.
10. En último lugar, el don debe ser permanente e irreversible. Cabe decir que el donante debe olvidarse de lo que da, no estar deseando volver a recuperarlo, ya que de este modo no sería un dar total y libre sino que estaría esclavo de lo que ha dado materialmente pero a lo que sigue “atado”, al menos afectivamente. El que “rumia” en su memoria lo que da, no ejerce lo propio del acto donante. Este olvido no significa un acto de ingratitud sino más bien una liberación, un quedar libre de lo que se ha dado.

1.6. La relación del dar con las obligaciones de justicia

En lo que se refiere a la conciliación entre el dar y las obligaciones de justicia, ha sido Ricoeur quien ha llevado a cabo un estudio minucioso sobre la gratuidad del dar, los deberes y su carácter imperativo⁶⁰⁵.

Advirtamos, por su carácter expresivo, las dos alegorías con las que se presenta la justicia, por un lado, la dama con los ojos vendados y, por otro lado, la espada de Damocles que se cierne implacable. Ambas imágenes parecen contradecir de entrada la donación, en el doble sentido de ser expresión de la persona (frente a todo proceso anónimo o ciego para lo personal), y en cuanto que es una mirada contemplativa y atenta a los detalles en contra de lo que supone la ejecución inapelable de una sentencia⁶⁰⁶. Como vemos, la distancia entre el dar y la justicia de entrada es descomunal y parece forzado el intento de conciliación entre uno y otra; no obstante, vamos a ver cómo hay un vínculo insoslayable que es necesario traer precisamente aquí para poder entender mejor lo que es el dar, que no es algo superficial y sujeto al deseo o no de quien lo lleva a cabo en un determinado momento.

Sin adentrarnos en las diferentes opiniones y teorías sobre la justicia (ya que no es nuestro objeto de investigación), digamos que en aquello que es determinado como justo encontramos una estructura triádica que tiene alguna similitud a la tríada que hemos analizado más arriba en la donación. En este caso un sujeto “a” hace justicia a “b” dándole lo que le corresponde “c”; de igual modo, en el acto de hacer justicia colectiva se determinan las diferentes partes (queda claro quién-qué es “a”, “b” y “c”), estableciendo en su ser los límites entre ellas, dándoles aquello a lo que como partes tienen derecho. No obstante, a diferencia de lo que ocurre con el don, al recibir lo justo no se contrae una deuda de gratuidad o correspondencia en cualquiera de sus múltiples formas, más bien supone lo contrario, ya que al recibir el acto de justicia la deuda primera queda liquidada o saldada.

Paradójicamente es en este punto donde convergen justicia y donación, ya que las exigencias de justicia provienen de estar en deuda y, precisamente, el estar en deuda resulta de haber recibido gratuitamente algún don. De esta forma vemos cómo la relación de la justicia con respecto a la donación se presenta como una tarea a restablecer continuamente y no tanto como un acto cumplido de una vez para siempre. Como afirma Ferrer:

⁶⁰⁵ Cfr. RICOEUR, P., *Amor y justicia*, Trotta, Madrid 2008.

⁶⁰⁶ Cfr. FERRER, U., *Acción, deber, donación: dos dimensiones éticas inseparables de la acción*, o.c., 173.

“Cada vez que actuamos en la vida social y en la medida en que es una actuación que tiene un destinatario, nos convertimos en deudores o bien en acreedores para con él, emergiendo la demanda -en términos de justicia- de instaurar el equilibrio entre las partes como una tendencia de suyo indefinida o imposible de satisfacer en su plenitud (...). Por ello, la condición de donante no admite su supresión ni reemplazo, al llevar esta siempre la delantera, mientras que una obligación de justicia compromete éticamente a su cumplimiento y a satisfacer la deuda, por más que no la pueda cancelar del todo, dado el desnivel inicial entre la donación y la devolución”⁶⁰⁷.

Si bien es cierto que este estar en deuda halla su origen en un don que no es posible saldar, la obligación de justicia se constituye ante la exigencia de reparar una deuda a alguien. En el don y en la justicia, de igual modo en ambos, hay una diferencia entre agente y receptor como personas distintas que son; sin embargo, se diferencian en que para el don no hay una deuda o exigencia previa, como la hay para la justicia, sino que es él el que libremente la origina.

Otra diferencia de la justicia con respecto a la donación es que la primera requiere apelar a un tercero que actúe de árbitro entre las distintas partes (puesto que no se puede ser al mismo tiempo juez y parte), de aquí proviene la necesaria institucionalización de la justicia y su innominada presentación. En este sentido, la imparcialidad e igualdad entre las partes que caracteriza a la justicia conmutativa no expone el ideal último de justicia, sino que se trata más bien de un ajuste convencional, que se mide por los precios del mercado o por las sanciones dispuestas por la autoridad.

En otro orden de cosas, lo que aporta la justicia a la donación *es la seriedad de no tomar a esta como un juego* o como algo que se hace solo cuando se dan ciertas condiciones de modo subjetivo (ya sea el capricho, el deseo del momento, etc.), sino que hace ver cómo la donación es la única actitud adecuada en las relaciones sociales y es de justicia el que sea así, no quedando al arbitrio y fugacidad de las apetencias personales del momento. En este punto, se encuentra un nexo con la obligatoriedad de la norma personalista en Karol Wojtyła.

⁶⁰⁷ FERRER, U., *Acción, deber, donación*, o.c., 196.

1.7. El amor donal como trascendental antropológico⁶⁰⁸

La cuestión enigmática sobre el don es la misma cuestión que nos encontramos con respecto a la persona, por ello, para esclarecer y adentrarnos en la profundidad de este misterio⁶⁰⁹ vamos a tratar de inscribir la donación en la persona desde la doctrina de los trascendentales antropológicos, diferenciados de los trascendentales metafísicos. Nos valemos, pues, sumariamente de la doctrina de los trascendentales antropológicos dada por Leonardo Polo.

Concisamente, los trascendentales antropológicos son los que constituyen a la persona en su acto de ser. Hay un orden jerárquico de menos a más en ellos, los podemos encontrar y nombrar, yendo de lo inferior a los más altos, como: el coexistir, la libertad, el conocer y el amar. Digamos que no son propiedades derivadas de la naturaleza humana, sino que estos trascendentales son los que nos permiten identificar y reconocer el ser personal en cada una de las personas. Veamos por encima cada uno de estos trascendentales y la interrelación que hay entre ellos.

En relación con la *coexistencia* advertimos inmediatamente que la persona no existe sin más, sino que coexiste-con. No es algo acabado, que pueda estar cerrado, sino que necesita de la co-existencia, si no fuera así no podría ejercer su libertad, ni conocerse a sí misma ni por tanto donarse en el amor a los demás. Coexistencia significa que la persona existe acompañándose, abierta por dentro, como una puerta que se abriera hacia dentro. En opinión de Ferrer:

“la coexistencia no es una manifestación esencial de la persona, como las enumeradas antes, sino su nota trascendental primera, distinguible de la libertad personal, aunque convertible con ella. Lo característico de la co-existencia es que expone primariamente la dualidad del acto de ser humano y la transmite a los cuatro radicales de la persona: la intimidad (o carácter de además del ser personal), la libertad, el entender y el amar (...). Según la coexistencia la persona, el quién de cada cual, es irreductible o incomunicable. No se trata desde luego de individuar un concepto universal (que fuera *unum in multis*), pues no existe la persona como universal, sino

⁶⁰⁸ Cfr., POLO, L., *Antropología trascendental (tomo I), La persona humana*, Eunsa, Navarra 2010. 195-237; FERRER, U., *Acción, deber, donación*, o.c., 199-209.

⁶⁰⁹ Con la palabra misterio no queremos decir que sea imposible conocer o que sea oscuro, sino más bien, que sobrepasa nuestras capacidades intelectivas y conforme nos vamos acercando a este misterio por medio de distintos actos de conocimiento vamos conociéndolo mejor sin agotar nunca su esencia.

que coexiste en su ser. La coexistencia no es, en consecuencia, un modo categorial de existir entre otros y que, por tanto, restringiera al existir en general, sino que es una ampliación del existir, un existir segundo, acompañando al ser del universo, a sí mismo en su esencia y naturaleza, a las otras personas y en cierto modo a Dios en su ser personal increado”⁶¹⁰.

Dicho esto, y con la pertinente aclaración de Ferrer, veamos ahora cómo *la libertad* viene de modo derivado de la coexistencia, presentándose como segundo trascendental. La libertad no es una posesión privada, sino que identifica a las personas en singular. En ella encontramos una dualidad: por un lado, tiene que aceptarse como poseedora de un futuro que le viene dado y, por otro, está inseparablemente a la búsqueda de su término. En este sentido, la libertad no se toma como una propiedad de los actos humanos, sino que sigue al coexistir personal y permite identificar al quién (a la persona). De este modo, la libertad está en el orden del ser de la persona y desde ahí se comunica a sus potencias y operaciones.

Podemos contemplar la libertad también desde la temporalidad distintiva de la persona, lo que significa que la persona no está inserta en la línea del antes-después, sino que es un futuro que nunca deja de perder ese carácter. El futuro es importante en relación con la libertad porque no adviene ahora, sino que expone la prelación de la libertad al tiempo; abre, así, la libertad a un futuro que no tiene como destino hacerse pasado. De igual modo, el futuro no es puesto por la libertad del hombre, sino que en él podemos asomarnos a la condición creada de la persona.

El tercer trascendental que hemos enumerado es *el conocimiento*, ya que el acompañamiento trascendental no es solo coexistencia y libertad, sino que el ser humano también se sabe a sí mismo persona y sabe que co-existe. Dicho conocimiento característico del ser personal, si por un lado no es completo, sí que debemos afirmar que es anterior y más alto que el ser conocido intencionalmente como objeto que no revela nada del ser personal. En la relación conocimiento-libertad, advertimos que el conocimiento aporta a la libertad el tema por el que se orienta y que le asigna el rumbo que por sí sola no encontraría.

De estos tres niveles pasamos al cuarto, al nivel culminante del dar, que en este orden trascendental no es propiamente la entrega de algo, sino *el darse* constitutivo en cada persona desde el ejercicio pleno de la libertad. Todos los trascendentales anteriores: la co-existencia,

⁶¹⁰ FERRER, U., “Coexistencia y trascendencia” publicado en *Studia Poliana*, n.14 (2012), 37-53.

la libertad, el conocimiento convergen en el término del amor donal. Recordemos lo que decíamos más arriba, que en último término lo que se da no es una cosa ajena o diferente a la persona, sino que *es ella misma* la que se da en cuanto que es donación⁶¹¹; solo de esta forma, el dar es un auténtico trascendental y no una mera prestación externa. Traemos aquí una frase de Ferrer que pareciera un juego de palabras pero que expresa de un modo conciso lo fundamental de cuanto venimos diciendo: “darse en el dar es otro modo de decir dar sin perderse”⁶¹².

En síntesis, podemos decir que cuando la persona da algo de sí a otra persona, aunque olvidara el motivo concreto de dicha donación, queda en el recuerdo la persona que inició la comunicación y le dio cauce. No cabe separar la comunicación, lo que se da, del ser personal.

La relación de la que hablábamos al principio entre los trascendentales antropológicos no es posible sino por medio de la persona, es en ella donde de un modo jerarquizado se dan cita estos trascendentales antropológicos, que a su vez hacen posibles los trascendentales metafísicos (el ser, la verdad y la bondad). De no ser así, sin el ser de la persona, lo comunicado quedaría sustantivado como un conjunto de verdades en sí carentes de soporte real, y caeríamos en dos posibles peligros, o bien en el idealismo filosófico de las verdades en sí o bien en el voluntarismo nominalista. Sin embargo, el ser como primer trascendental es lo que hace posible el realismo de los trascendentales.

Terminamos este apartado trayendo un texto de Ferrer con el que traza un camino para ulteriores reflexiones:

“el dar impregna y culmina tanto los otros trascendentales antropológicos (el además o intimidad, la libertad y el conocer) como las distintas expresiones de la persona (...), cualquiera de estos dones no son sino manifestaciones del don peculiar que se da en cada persona en su acto de ser. Por ello, porque cada persona es irreductible en su dar constitutivo, no se pueden contabilizar los dones ni los dares. Incluso en el terreno económico puede ser que dé más quien exteriormente da menos, si se toman en cuenta la menesterosidad del que da, la intensidad con que lo hace..., en definitiva, el alma que pone en ello”⁶¹³.

⁶¹¹ Una definición bastante semejante es la que encontramos en: “...*au delà de ce qui circule, ce qui est en jeu dans le fait de donner, de recevoir, de rendre, ce que Nous risquons, c'est notre identité*” (GODBOUT, J. T., *Le don, la dette et l'identité*, 20).

⁶¹² FERRER, U., *Acción, deber y donación*, o.c., 205.

⁶¹³ O.c., 209.

Hecho este estudio sobre el don en este primer capítulo, pasamos ahora a un segundo capítulo donde nos centraremos en la importancia y novedad del don en el pensamiento wojtyliano, importancia que perderíamos de vista sin este recorrido que hemos hecho y novedad dadas las implicaciones que tiene en la persona la visión de Wojtyła la dimensión donal de esta. Pensamos, poniendo una imagen, que la persona es como una moneda con dos caras, por un lado, tenemos la cara de la norma personalista (señalando la antropología adecuada y su fundamentación ética y metaética) que nos enseña la única forma de tratar al ser humano, a cada persona en particular, y, por otro lado, encontramos la lógica del don. Esta persona con tal dignidad solo se entiende en la medida en que se dona a sí misma, desde aquí se puede entender su vocación más profunda y su destino.

CAPÍTULO II: LA PERSONA Y EL AMOR DONAL EN WOJTYŁA

2.1. Persona y don en Karol Wojtyła, apuntes para una hermenéutica del don⁶¹⁴

Hasta ahora hemos ido delineando a lo largo de todo este trabajo lo que es la persona en Wojtyła y ya hemos visto ciertas características del amor, ahora vamos a adentrarnos más específicamente en cómo entiende nuestro autor el amor donal. Para ello, nos retrotraemos, en primer lugar, a su obra *Amor y responsabilidad*, ya que en ella subraya este punto con gran claridad y acierto a nuestro juicio, y es la obra -aunque no sea la más madura del autor- donde expone las intuiciones más importantes. Para Wojtyła en el amor encontramos una verdadera auto-donación, la entrega de uno mismo a otra persona.

No en vano, Wojtyła comienza preguntándose si realmente una persona puede darse a otra, a sabiendas de que esta por su misma esencia es intransferible (*alteri incommunicabilis*), por lo que no puede transferirse ni darse. De hecho, la misma naturaleza óptica de la persona se opone al don de sí mismo, por lo que en sentido estricto no se puede hablar del don de una persona a otra. La persona no puede ser propiedad de otra persona como si fuese una cosa, aquí es donde nos topamos con la paradoja en un doble sentido, por un lado, que la persona pueda salir de su propio “yo” y, en segundo lugar, que con ese “salirse” no se la destruya ni desvalorice.

A esta coyuntura responde Wojtyła diciendo que lo que en el orden de la naturaleza y en sentido físico no es posible, sin embargo, puede tener lugar *en el orden del amor* y en sentido *moral*; por lo que sí es posible que una persona pueda darse a otra -ser humano o a

⁶¹⁴ Hay varios estudios sobre el don en Wojtyła, resaltamos en este punto algunos más importantes: CAFARRA, C., “La verdad y la fecundidad del don”, en *Amar el amor humano -el legado de Juan Pablo II sobre el matrimonio y la familia-* (Dir. MELINA, L., y GRYGEL, S.), Edicep, Valencia 2008. 197-202. En la misma obra: STYCZEN, T., “El amor como vínculo matrimonial y familiar en la perspectiva filosófica”. 77-91. También en la misma obra: NORIEGA, J., “La vocación al don de sí”. 203-212, del mismo autor: *El destino del Eros*, Palabra, Madrid 2005; SEIFERT, J., *Essere e persona*, Vita e Pensiero, Milano 1989; ROSMINI, A., *Antropologia in servizio della scienza morale*, CN ed., Roma 1981; REALE, G., *Karol Wojtyła, un pellegrino dell'assoluto*, Bompiani, Milano 2005. 103-107; PÉREZ-SOBA., J.J., *Amor es nombre de persona. Estudio de la interpersonalidad en Santo Tomás de Aquino*, Pul-Mursia, Roma 2001; GODBOUT, J., *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1999; MELLINA, L., *Imparare ad amare. Alla scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena 2009; GRANADOS, J., *Una sola carne in un solo spirito*, Cantagalli, Siena 2014; SALAS, E., “Person and Gift According to Karol WOJTYŁA”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, Saint Louis University, Vol. 84, 2010. 99-124; JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, Cristiandad, Madrid 2000.

Dios- y crear, merced a ese don, una forma de amor particular. Aquí vuelve a aparecer nuevamente la norma personalista con nuevas directrices precisas y arriesgadas que amplían dicha norma en varios sentidos. Al igual que la naturaleza también el mundo de las personas tiene sus propias leyes de existencia y desarrollo: “El don de sí mismo, en cuanto forma de amor, surge de lo profundo de la persona con una clara visión de los valores y una disponibilidad de la voluntad para entregarse precisamente de esta manera”⁶¹⁵ y, como no puede ser de otra forma, es en el *don de sí mismo* donde se encuentra una prueba de la posesión de sí mismo, ya que quien no se auto-posee no puede auto-donarse. Dicho de otro modo, gracias a la racionalidad y a la libertad el hombre es capaz de auto-poseerse y autodeterminarse: es capaz de obrar por sí mismo.

Como ya indicamos, Karol Wojtyła participó como obispo en el Concilio Vaticano II⁶¹⁶, especialmente trabajó en la elaboración de la Constitución *Gaudium et spes*; es ahí donde encontramos una idea fundamental que sintetiza y nos sirve de plataforma para entender la dimensión donal del hombre. Dice así: “el hombre es en la tierra la única criatura que *Dios ha querido por sí misma*, no puede encontrarse plenamente a sí mismo sino en el sincero don de sí”⁶¹⁷. Dicha afirmación reclama la atención sobre dos polos de la tensión existencial que recorre toda la biografía de la persona humana. Recordemos en primer lugar que la persona es *propter seipsam*: es para sí misma, en base a sí misma; no es para otro.

En el segundo polo de la tensión existencial se indica el hecho de que el hombre no puede encontrarse plenamente a sí mismo sino *en el sincero don de sí*. Dicha afirmación entraña la dramática realidad de que el hombre, desde su libertad, puede “no encontrarse”, vivir “perdido” sin saber dónde está la plenitud de su ser o cuál es la vocación a la que es llamado. Para Wojtyła, esta búsqueda de sí mismo alcanza su pleno cumplimiento en el “sincero don de sí”. Nos encontramos aquí ante una gran encrucijada: el hombre “es para sí mismo” solo cuando “se da a sí mismo”; es decir, el hombre alcanza plenamente su propia modalidad de existir o “ser para sí mismo” cuando “se da a sí mismo”. En otras palabras, podemos decir que el hombre viene a ser como un “centro descentrado”: cuando se centra solo en sí mismo, entonces se encuentra existencialmente “descentrado”; en cambio,

⁶¹⁵ WOJTYŁA, K., *Amor y responsabilidad*, o.c., 120.

⁶¹⁶ SKRZYPCZAK, R., *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II. La storia e i documenti*, Fede & Cultura, Verona 2011.

⁶¹⁷ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n° 24, 3.

“descentrándose” de sí mismo y centrándose en el otro (y el Otro con mayúscula) es como, en consecuencia, vive plenamente “centrado”.

En su drama *Rayos de paternidad*, Wojtyła expresaba la misma idea con aquella espléndida frase de: “ahora he de encontrarme en ti, si quiero encontrarme en mí mismo”⁶¹⁸. No cabe duda de que en Wojtyła estaba muy presente la parábola del Evangelio:

“En aquel tiempo Jesús dijo a sus discípulos: en verdad, en verdad os digo si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere, da mucho fruto. El que ama su vida, la pierde; y el que odia su vida en este mundo, la guardará para una vida eterna” (Juan 12, 24-26).

Por tanto, el don de sí es la realización más perfecta de las capacidades de la persona, ya que esta capacidad de trascenderse mediante el conocimiento y la libertad es una de las características más espléndidas de la dignidad única de la persona, ya que aquí es donde se revela la originalidad del ser. No es arriesgado el decir que esta capacidad de auto-trascenderse alcanza su vértice en el amor, y este amor en el don de sí es la única respuesta adecuada a la realidad y significado de la persona. Traemos aquí un texto de Cornelio Fabro que ilustra sintéticamente el pensamiento wojtyliano sobre el don:

“En la vida humana la paradoja es que, para tener libertad, es preciso perderla completamente, la verdadera libertad debe ser ejercitada con un amor esencial. El amor esencial es el donarse esencialmente y el donarse esencialmente es perderse esencialmente: esto es el fondo del fundamento”⁶¹⁹.

La verdad del don coincide perfectamente con la verdad de la persona; para enfatizar más esta idea de Wojtyła podemos afirmar que en el don la persona es ella misma, se descubre y se revela en su más pleno significado. La originalidad de la persona consiste supremamente en su capacidad de donarse: solo la persona es capaz de donarse; solo ella es capaz de amar.

Pero este donar-amar requiere una reciprocidad (como veíamos en el capítulo anterior) y de ella se percata Wojtyła/Juan Pablo II cuando escribe:

“(…) nos permite llegar a la conclusión de que en el intercambio del don, en el que participa toda su humanidad, alma y cuerpo, feminidad y masculinidad, se realiza

⁶¹⁸ WOJTYŁA, K., *Raggi di paternità*, II, in *Tutte le opere letterarie*, Bompiani, Milano 2001. 931.

⁶¹⁹ FABRO, C., *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, Piemme, Casale, Monferrato 2000. 297.

conservando la característica interior (...) de la donación de sí y de la aceptación del otro como don. Estas dos funciones del mutuo intercambio están profundamente conexas en todo el proceso del ‘don de sí’: el donar y el aceptar el don se compenetran, de modo que el mismo donar se convierte en aceptar, y el aceptar se transforma en donar”.

“(…) la aceptación de la mujer por parte del hombre y la propia manera de aceptarla se convierten como en una primera donación, de modo que la mujer al donarse (...) se ‘descubre’ a la vez ‘a sí misma’ gracias al hecho de que ha sido aceptada y acogida, y gracias *al modo* con el que ha sido recibida por el hombre. Ella se encuentra, por tanto, a sí misma en el propio donarse (...). Añadamos que este *encontrarse a sí mismos en el propio don llega a ser fuente de un nuevo don de sí*, que crece en virtud de la disposición interior al intercambio del don y en la medida en que encuentra una misma e incluso más profunda aceptación y acogida, como fruto de una siempre más intensa conciencia del don mismo”⁶²⁰.

De esta forma, antes del don que el amante hace de sí, el mismo ser del amante es ya un don, el más fundamental de todos. En este sentido, el amor solo es maduro si capta la verdad de que la existencia del amado es un regalo sorprendente que enriquece la existencia. Adán y Eva, el hombre y la mujer, son capaces de reconocer que han sido entregados el uno al otro, y que solo por ello pueden donarse y acogerse entre sí.

En esta línea de pensamiento wojtyliano quisiera hacer unas aportaciones que nos capaciten para entender mejor lo que es la grandeza de cada persona. El descubrir a esta como “alguien” diferente a las cosas de este mundo, como un “quién” y no un “qué”, nos lleva al descubrimiento de un *deber de amar* a cada persona por sí misma estrechando con ella un vínculo particular, único, irrepetible e intransferible; estableciendo así una relación que no es comparable a la relación que podamos tener con otras personas, porque ninguna es repetible, sino que cada persona es un mundo y con cada una de ellas nos relacionamos y nos donamos de una forma singular.

Es de esta relación de la que brota la expresión -desde lo más profundo de nuestro ser- : ¡Qué grande que existas! En palabras del gran discípulo de Wojtyła, Tadeusz Styczen: “¡Qué bello es que existas!”⁶²¹. O, en palabras de Pieper: “¡Qué maravilla es que tú existas,

⁶²⁰ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, o.c. 136.

⁶²¹ STYCZEN, T., “El amor como vínculo matrimonial y familiar en la perspectiva filosófica”, o.c. 79.

que estés sobre el mundo!”⁶²². Porque lo que en ti encuentro solo lo puedo encontrar en ti y nadie me puede aportar lo que tú y solo tú eres. Por eso exclamo ¡Qué hermoso es que tú existas! Y ante esta particularidad de tu existencia solo cabe una relación donal y amorosa en la que yo me doy y tú te das y se crea así un vínculo sin precedentes que hace nuevas todas las cosas. Se trata, ahondando más, en un ¡qué bello que existas precisamente tú! Esta expresión es tan radical y acertada que podemos decir: “sin ti este mundo no sería el mismo”, por eso ¡Qué hermoso que existas! Esta irrepitibilidad permite ver al otro como aquello que no es sustituible por ningún otro ser ya que sin su existencia el mundo no sería igual. A nuestro parecer, nada hay que nos desvele la grandeza de la persona más profundamente que esta confesión sobre la admiración, la alegría y la celebración de la existencia del otro en particular, ya que nos desvela al ser personal como un valor fundamental a través del cual todo lo demás se convierte al fin en un valor.

En esta misma línea nos parece adecuado citar las palabras de Pablo Neruda: “A nadie te pareces desde que yo te amo”⁶²³, porque el amor que tengo hacia ti es el que me hace ver lo que en realidad eres, que no es un ente más, o una persona más, sino algo exclusivo, irremplazable, único. O en expresión de Borges, cuando realmente miramos a los demás desde la norma personalista “el amor nos deja ver a los otros como los ve la divinidad”⁶²⁴, expresión que nos abre a esa dimensión trascendente del ser humano.

Tomás de Aquino fue quien acuñó aquella expresión que sin duda influyó en Wojtyła y le ayudaría a desarrollar posteriormente su pensamiento: “amor es nombre de persona”⁶²⁵; no se puede separar una de la otra, hay una circularidad entre los dos conceptos por lo que no hay persona que no sea digna de ser amada y merecedora de ello y, al mismo tiempo, no hay amor si no es entre personas. Esta frase del Aquinate resumiría toda nuestra tesis, “amor es nombre de persona”, pero es desde el pensamiento wojtyliano como podemos desentrañar todo lo que Tomás de Aquino quiso expresar por medio de ella y al mismo tiempo complementarla con todo lo que ha supuesto de “esclarecimiento” el pensamiento posterior, especialmente desde la fenomenología realista y desde el personalismo.

Por esto, de lo que hablamos aquí con estas expresiones no es de un sentimiento o una emoción, al menos no es solo eso, sino que se trata de la responsabilidad y casi obligatoriedad

⁶²² PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1976. 442.

⁶²³ NERUDA, P., *Veinte poemas de amor y una canción desesperada*, Alianza, Madrid 1991. 81.

⁶²⁴ BORGES, J. L., *Antología poética, 1923-1927*, Alianza-Émece, Madrid-Buenos Aires 1993. 78.

⁶²⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 37, a. 1: “*Amor est nomen personae*”.

de saber que ante la maravilla de tu ser, de tu existencia no cabe otra actitud que la de donarme a ti, buscando tu bien, y de no hacerlo, en nuestra opinión, no hacemos justicia al ser único e irreplicable. Esto nos lleva a un punto más elevado, nos abre el camino a la trascendencia: tú eres así porque alguien, Otro, te ha querido crear de esta forma única y viéndote en lo que eres estamos viendo también a Aquel que te ha dado el ser. Por lo que no cabe el trato instrumental, utilitario ante tu realidad personal. Por este motivo, nada como la experiencia del amor revela tan profundamente la existencia de la persona amada como un don. Tú eres (tienes ser) porque eres un don. “Eres” un don y por eso podemos decir con propiedad que “eres” (esse).

Tampoco podemos hablar estrictamente, a nuestro modo de ver, del amor o donación a todas las personas, porque puede suponer en la praxis el amor a nadie en concreto, a nadie real. No podemos hablar de “personas” a nivel general, a no ser que queramos hacer referencia a lo único que tienen en común las personas, es decir lo trascendental, que, según Falgueras, siendo común a todas, es a la vez perfectamente distinto en cada una⁶²⁶. Por ello, repitémoslo una vez más, cuando hablamos de la persona, el lenguaje no alcanza a expresar toda la grandeza que implica la realidad a la que hace referencia el término. El lenguaje se queda corto porque cada persona es distinta en su ser mismo, no hay dos personas iguales, por lo que no se puede hablar de las personas en general ni tampoco de modo universal. Es de la persona concreta, en su irreductibilidad de lo único que cabe hablar, ante esta realidad es ante la que exclamamos ¡Qué bueno, bello y hermoso que existas tú, precisamente tú! Porque lo que tú eres nunca nadie lo ha sido antes, ningún otro lo es en este momento y nunca nadie lo podrá ser en el futuro.

Nos percatamos de que esto no es un juego de palabras más o menos poéticas, sino que expresan una realidad ontológica fundamental, en la que se sostiene la norma personalista, haciéndonos entender que la donación, el amor donal, es a cada uno en particular, tratado como un *unicum*, como un regalo. Es el amor donal que se concreta en rostros individuados. No es a un concepto abstracto al que hacemos referencia “con persona” sino a una realidad particular, dinámica y concreta.

Otro punto que centra nuestra reflexión, es el matizar que este tipo de amor y la “obligatoriedad” que comporta, no es un deber extrínseco a mí, sino que forma parte de toda

⁶²⁶ Cfr., FALGUERAS, I., *Varón y mujer, fundamentos y destinación de la sexualidad humana*, Edicep, Valencia 2010. 95.

mi estructura óptica que de por sí es netamente donal. Es decir, yo estoy configurado, “diseñado”, para el don y solo desde el don comprendo y puedo vivir en plenitud la originalidad de mi ser. Esto implica que no es que yo haga un favor al otro donándome a él, al menos no solo eso, sino que precisamente en esa donación es donde yo descubro el verdadero sentido de mi existencia, me descubro a mí mismo y llego a mi propia autorrealización en el sentido wojtyliano de la expresión.

Karol Wojtyła/Juan Pablo II, llamaba a esta estructura donal “amor nupcial” porque, aunque no implica solamente el amor de los esposos, sí que se manifiesta en este tipo de amor de un modo extraordinario lo que es “ser para el don” y desde ahí podemos entender y vivir mejor todas las demás relaciones familiares y sociales. De este tipo de amor nos ocupamos en el siguiente punto.

2.2. La sponsalidad del cuerpo y su vocación al amor en Karol Wojtyła/Juan Pablo II

Este amor del que hablamos toma una significación especial en el amor esponsal. De hecho, en el amor esponsal (o nupcial -utilizaremos alternativamente una u otra palabra con el mismo significado-) encontramos la expresión humana más perfecta para entender de modo análogo la entera donación de nuestro propio ser, nuestra vida interior, en el sentido pleno del amor del hombre hacia Dios. En expresión de Seifert (siguiendo a Hildebrand), con el amor esponsal la persona amada se convierte en el *rey* o la *reina* de la vida personal⁶²⁷. Obviamente, este tipo de donación esponsal es diferente del amor-donación hacia un amigo, compañero, incluso enemigo, en este último amamos a la otra persona con un amor que entraña cierta compasión o misericordia, sabiendo que solo mediante el perdón podemos encaminarnos hacia la felicidad. Digamos que hay una gran diferencia entre estos dos tipos de amores: en el amor hacia los otros nos desprendemos de la búsqueda autorreferencial de nuestra propia felicidad e intimidad; en cambio, en el amor esponsal la auto-donación es precisamente la donación de nuestro propio ser en su dimensión más personal e íntima⁶²⁸.

⁶²⁷ “This general feature of love takes on a unique significance in the love of God and in spousal love. In spousal love we find the most perfect human analogue to the full donation of our very own being, of our own intimate life, which occurs in the full sense in man’s love for God. In spousal love we make the beloved person in a certain sense the king or queen of our personal life” (Cfr., SEIFERT, J., *True Love*, 22).

⁶²⁸ “This kind of self-donation is different from the one present in the love of neighbor or of an enemy, where we love the other person with a kindness or mercy in which we ‘step outside’ and forget, as it were, our own personal life and happiness (...). In spousal love, however, the self-donation is precisely the donation of our own being in its most personal and intimate life” (Cfr., *Ibid*).

Karol Wojtyła expresa las características de la auto-donación presentes en el amor esponsal. Traemos aquí unos textos de *Amor y responsabilidad*, ya que nos capacitarán para entender bien al autor y lo que significa para él el amor esponsal:

“El amor matrimonial difiere de todos los otros aspectos y formas del amor que hemos analizado. Consiste en el don de la persona. Su esencia es el don de sí mismo, del propio ‘yo’. Hay algo diferente en ello y, al mismo tiempo, algo mayor que la atracción, que la concupiscencia e incluso la benevolencia. Ninguno de los modos de salir de sí mismo para ir hacia otra persona, poniendo la mira en el bien de ella, va tan lejos como el amor matrimonial. ‘Darse’ es más que ‘querer el bien’ (...). Tanto desde el punto de vista del sujeto individual como del de la unión interpersonal creada por el amor, el amor matrimonial es al mismo tiempo algo diferente y algo más que todas las otras formas del amor. Hace nacer el mutuo don de las personas. (...). El concepto de amor esponsal implica el don de una persona a otra (...). El amor del hombre y la mujer lleva en el matrimonio al don recíproco de sí mismo. Desde el punto de vista personal, se trata de un don de sí hecho a otra persona; desde el punto de vista interpersonal, es un don recíproco”⁶²⁹.

Volviendo a la norma personalista cabe afirmar de manera rotunda que, si el matrimonio ha de responder a las exigencias de esta norma, como no puede ser de otra forma, es menester que se realice en él el don de sí. Aclara Wojtyła que este don (justificado por el don de la persona) de sí en el matrimonio no tiene un significado meramente sexual, como propugna el utilitarismo y sigue vigente en la sociedad actual, caracterizada por los sociólogos por ser netamente pansexualista⁶³⁰. Por ello, la noción de *amor matrimonial* pasa a ser de importancia capital a la hora de determinar las normas de toda ética sexual.

⁶²⁹ O.c., 120-122.

⁶³⁰ PÉREZ-SOBA, J.J., explica lo que significa la cultura pansexualista actual: “En primer lugar, con tal término no nos vamos a referir a una serie de fenómenos sociales, sino a una auténtica configuración de la sociedad, una propuesta cultural que presenta un modo específico de comprender la realidad sexual y todos los valores morales que están en correlación con la misma. En concreto, este ambiente cultural puede caracterizarse a mi entender por medio de tres principios básicos: 1º La reducción de la sexualidad a genitalidad, es decir, el calificativo sexual se va a aplicar solo a lo que conlleve la excitación sexual incluso hasta llegar al goce completo (orgasmo). Se pierde el valor simbólico de la sexualidad que la une en tantas culturas a un significado de trascendencia, a los valores psicológicos ligados a la construcción de la intimidad humana y a los relacionales que llenan de contenidos personales la relación hombre-mujer. 2º El tratamiento de tal sexualidad como objeto de consumo. Por tanto, los criterios para su realización serán los mismos que rigen cualquier consumo: cuanto más, más rápido y más intenso sea el placer, mejor el sexo. Detrás de este modo de usar la sexualidad surgen una gran cantidad de intereses económicos todo un mercado regido por sus propias leyes que va a ejercer una fuerte presión y se va a extender con muchas ramificaciones. Este segundo aspecto es sin duda una consecuencia del primero, solo puede convertirse en tal objeto utilizable una

“En el orden objetivo entre el sexo y la persona existe una vinculación enteramente particular, a la que responde, en el orden de la conciencia, el sentimiento del derecho a la propiedad del ‘yo’ (...). Por consiguiente, no cabe tratar de un abandono sexual que no tuviese la significación de un don de la persona ni entrase de una manera u otra en la órbita de las exigencias que tenemos derecho a imponer al amor esponsal”⁶³¹.

Seguirá afirmando Wojtyła que estas exigencias se derivan también de la norma personalista y en ella quedan entroncadas⁶³². No obstante, algo que se debe puntualizar en este análisis del don esponsal (matrimonial), es lo siguiente: aunque sea el más excelso⁶³³, debe permanecer estrechamente ligado a la benevolencia y a la amistad, ya que privado de esta vinculación el amor podría caer en un “vacío” sumamente peligroso.

Es en el cuerpo donde el hombre y la mujer escuchan una llamada al don mutuo de sí. Wojtyła/Juan Pablo II describe esta llamada inscrita en la masculinidad y feminidad como el “sentido nupcial” del cuerpo. El adjetivo nupcial pone de relieve que el lenguaje del cuerpo contiene una invitación al amor. El cuerpo es nupcial porque invita al hombre a darse a la mujer y a la mujer a darse al hombre. Ahora bien, y este punto es esencial en nuestro autor, el sentido nupcial del cuerpo no solo une a Adán con Eva en una línea horizontal, sino que

sexualidad tan pobre como la genital. 3º) Que reclama la presencia de la genitalidad y su consumo como normal en cuanto hecho e incluso como buena como tendencia social. Es el elemento de valoración moral de la sexualidad tomada ya en su forma genital. Aquí el término "bueno" significa entonces lo mismo que un "bien especial de consumo". De este tipo de juicio se desprende un aprecio real de la presencia sexual en todos los ámbitos de la existencia: no solo el espectáculo o la prensa; sino también la publicidad, la educación, el ocio (los viajes), el trabajo, la medicina, etc. Esto produce esa omnipresencia de la sexualidad, hasta poder hablar de una auténtica obsesión sexual, es un modo inconsciente de centrar la atención sobre un objeto. La sexualidad entendida como excitación genital se convierte en un fin en sí misma, que estará reforzado por la obsesión sexual que tenga cada persona. Si en algún momento no se hace presente el reclamo sexual se vive como una carencia (<https://www.bioeticaweb.com/el-qpansexualismoq-de-la-cultura-actual/>). Un análisis muy minucioso de este tema lo encontramos también en el sociólogo: GIDDENS, A., *The transformation of Intimacy: sexuality, love and eroticism in modern societies*, Stanford University Press, CA, USA 1993. También es interesante el estudio de Pope para ver la distinción entre el amor romántico y el amor puro, en: POPE, K.S., *On Love and Loving, Psychological Perspective on the Nature and Experience of Romantic Love*, Jossey-Bass Publisher, San Francisco, Washington DC – London 1980.

⁶³¹ WOJTYŁA, K., *Amor y responsabilidad*, o.c., 124.

⁶³² En este sentido es interesante el estudio de Elizabeth Salas en el que relaciona el “don sincero de sí mismo” con la norma personalista después de haber estudiado cómo la persona se descubre a sí mismo a través del “don de sí mismo”. Ella refleja la antropología trinitaria en la obra de WOJTYŁA, expresando, y nosotros pensamos lo mismo que ella, que todo está centrado en que el hombre es *imago Dei* (Cfr. SALAS, E., “Person and Gift According to Karol WOJTYŁA”, o.c.).

⁶³³ También usamos el término para definir la relación del hombre con Dios, ya que según la revelación bíblica Dios se da a conocer como Esposo que quiere desposarse con la Esposa que es la Iglesia.

los vincula también en sentido vertical con el Dador originario. Él es la fuente; gracias a Dios Adán y Eva son un don para ellos mismos y para el otro.

Angelo Scola ha estudiado ampliamente el amor nupcial siguiendo a Wojtyła, de ahí que llegue a decir que el amor entre el hombre y la mujer en la experiencia humana constituye *la forma del amor*. Puede decirse que es el *analogatum princeps* entre todas las manifestaciones del amor. Esta afirmación más allá de ser arbitraria constituye expresamente el carácter constitutivo de la naturaleza sexuada del hombre⁶³⁴. En la misma línea Pieper expresa que el amor del hombre y de la mujer es “la forma paradigmática del amor”⁶³⁵.

En nuestra reflexión sobre la nupcialidad no podemos obviar el carácter misterioso que envuelve a esta, ya que no es sencillo dar razones debidamente articuladas de lo que es la nupcialidad de modo conciso y pleno. Esta mantiene una dimensión misteriosa, que no es sinónimo de oscura, sino que esta dimensión nos indica que de algún modo el infinito se hace presente en la más íntima experiencia del yo. Por ello, es necesario resaltar la impronta del misterio en la nupcialidad del cuerpo. Es muy ilustrativo el texto del filósofo Jean Guitton al describir su muerte, su funeral y el juicio de Dios sobre su vida. Hay un diálogo en este contexto en el que el filósofo dialoga con su mujer y con el poeta Dante hablando sobre este amor:

“algunos se casan porque se aman, otros acaban amándose porque se han casado. Lo mejor es que en todo matrimonio estén lo uno y lo otro. ‘¿Por qué terminan amándose, una vez casados? ¿Es quizá la necesidad de conservar la costumbre a la que nos hemos habituado?’ (*Pregunta Guitton y a continuación responde su mujer*). ‘Debe ser por otra cosa, si se trata de amor’. ‘Marie-Louise, ¿Qué es esa otra cosa?’. ‘Tiene que ver con el tiempo y la eternidad’”⁶³⁶.

Digamos que lo que está detrás de este diálogo es que el corazón humano es capaz del infinito y que, por otro lado, el infinito se comunica al hombre por medio del amor. En este sentido, el amor es una misteriosa experiencia de lo eterno en el tiempo. Expresa Scola que a través de la nupcialidad es como se percibe que alguien nos llama poniendo en movimiento

⁶³⁴ Cfr. SCOLA, A., *Hombre-mujer, el misterio nupcial*, Encuentro, Madrid 2001. 93.

⁶³⁵ PIEPER, J., *Sull'amore*, Brescia 1974. 9.

⁶³⁶ GUITTON, J., *Il mio testamento filosofico*, Milano 1997. 154-155.

nuestra libertad. El misterio asume así el rostro de una presencia real (aunque siempre velada): el rostro de un tú que de algún modo busca entablar un diálogo con el yo⁶³⁷.

2.2.1. Teología del cuerpo⁶³⁸

En nuestra reflexión nos hemos centrado -y ese era nuestro objeto- en el pensamiento filosófico de Karol Wojtyła. Sin embargo, el 16 de octubre de 1978 fue elegido Pontífice y desde ese momento podemos decir que se acabó su producción como filósofo. No obstante, muchos de sus escritos como Juan Pablo II ya se habían fraguado antes de ser elegido Papa. Nosotros nos vamos a centrar ahora en algunos de estos textos en la medida en que a través de ellos podemos conocer mejor al filósofo, a Wojtyła. Si bien conocer el pensamiento de Wojtyła ayuda a comprender a Juan Pablo II y toda su rica producción, a la inversa nos hace conocer de un modo exponencial toda la antropología filosófica y ética wojtyliana; en la medida que esto es así, nos serviremos de estos textos sin hacer violencia a nuestro método de trabajo ni a nuestra línea de investigación. Tener una visión holística de nuestro autor, nos permite comprender mejor cada aspecto concreto de este trabajo; y ya que uno de los temas que hemos tratado es la antropología adecuada de Wojtyła, debemos hacer justicia y no quedarnos en un plano reduccionista que cerrara la puerta a una luz que ilumina y da sentido a lo dicho solo desde un plano filosófico.

Aclarado este punto, Karol Wojtyła, a la entrada al Cónclave que elegiría al sucesor de Juan Pablo I, llevaba bajo el brazo unos papeles para trabajar con el tema que por entonces

⁶³⁷ Cfr. SCOLA, A., *Hombre-mujer*, o.c., 127. Recordemos las palabras que citábamos en el capítulo anterior del *Taller del Orfebre* ya que ahora se ve mucho mejor su riqueza y potencia: “*El amor no es una aventura. Posee el sabor de toda la persona. Tiene su peso específico. Y el peso de todo su destino. No puede durar solo un instante. La eternidad del hombre lo compenetra. Por esto se le encuentra en las dimensiones de Dios. Porque solo Él es la eternidad*”.

⁶³⁸ Los estudios más representativos al respecto: SCOLA, A., “El misterio divino del amor en la enseñanza de Juan Pablo II”, *Amar el amor humano -el legado de Juan Pablo II sobre el matrimonio y la familia-* (Dir. MELINA, L., y GRYGEL, S), o.c., 31-41. También en la misma obra: HARPER McCARTHY., “El amor esponsal a la luz de la ‘experiencia elemental’”, 139-157; PERCY, A., *The theology of the body made simple*, Pauline, Boston, U.S.A. 2006; WEST, C., *Theology of the Body Explained*, Boston, U.S.A. 2007; del mismo autor: “*At the heart of the Gospel*”, Randsome House, New York, U.S.A. 2000; MAY, E. W., “*Theology of the Body in Context*”, Pauline, Boston, U.S.A. 2010; HOGAN, R., “*Theology of the Body in John Paul II*”, Word among Us Press, Texas, U.S.A.; EVERT, J., “*Theology of his Body and Theology of her Body*”, Ascension Press, Pennsylvania 2008; SRI, E., “*Men, Woman and the Mystery of Love*”, Servant Book, Ohio, EE.UU. 2007; ANDERSON, C., Y GRANADOS., “*Called to Love. Approaching John Paul II’s Theology of the Body*”, Doubleday, New York, U.S.A. 2009, obra traducida al español con el título: *Llamados al amor, teología del cuerpo en Juan Pablo II*, Didaskalos, Burgos 2011; LIVIO, M., *Learning to love. At the school of John Paul II and Benedict XVI*, Gracewing, Australia 2011; JUAN PABLO II, *Tríptico Romano. Meditaciones*, Universidad Católica San Antonio de Murcia, Murcia 2003; GRYGEL, S.,- KWIATKOWSKI, P., *L’amore e la sua regola, Karol Wojtyła e l’esperienza dell’ “Ambiente” di Cracovia*, Cantagali, Siena 2009.

le rondaba la cabeza: “El plan divino sobre el amor humano” (también conocido como teología del cuerpo). Pocos meses después, siendo ya Juan Pablo II, expuso todo este material en las Audiencias de los miércoles a lo largo de cinco años, desde el 5 de septiembre de 1979 al 28 de noviembre de 1984 (interrumpidas el 13 de mayo del 1981 tras el atentado en la Plaza de San Pedro)⁶³⁹. Más adelante, con la investigación, se ha sabido que estas catequesis pertenecían a un libro sistemático que Wojtyła quería publicar con el título mencionado más arriba. Y lo que hizo cuando fue elegido pontífice fue ir señalando los textos para cada Audiencia General. Por eso, en los manuscritos, encontramos las marcas del propio Wojtyła donde señalaba lo que de este libro quería extraer para cada Audiencia⁶⁴⁰ (de ahí la dificultad que entraña leer las catequesis, ya que el texto adquirió un nuevo formato que no era el original, sino que debía ajustarse al formato de una catequesis semanal). Todo esto fue recogido en la edición inglesa de Waldstein⁶⁴¹ (el profesor Michael Waldstein en el año 2006 presentó este nuevo texto después de 10 intensos años de trabajo), donde se recopilan manuscritos originales de Wojtyła y además acercándose a la versión original polaca ha ofrecido una estructura muy fiel a lo que quería y pensaba Wojtyła. Esta es la razón por la que en algunos momentos seguiremos más de cerca la edición inglesa que la española-italiana.

Brevemente digamos que la teología del cuerpo está en continuidad con la antropología anterior de Wojtyła filósofo. Por otra parte, y haciendo justicia a la totalidad de la expresión “teología del cuerpo”, en escritos posteriores resume e incluso completa lo que esta supone⁶⁴².

Wojtyła hace afirmaciones rompedoras, todas ellas en perfecta coherencia, pero que requieren un posterior desarrollo y sistematización. Weigel señala como principal afirmación

⁶³⁹ Estas catequesis fueron publicadas inicialmente en italiano como: *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*. Città Nuova – Libreria Editrice Vaticana, Rome 1985. Se tradujo de esta edición al español como: *Hombre y mujer lo creó*, Cristiandad, Madrid 2000;

⁶⁴⁰ Su visión antropológica en las catequesis del amor humano es completamente moderna. Se podría decir que se ha tomado con absoluta seriedad el “giro antropológico” de la filosofía moderna, que iniciaron Kant y Feuerbach, en la que el hombre es el centro, y no tiene reparos en hablar de antropocentrismo, porque no lo ve en contradicción con el teocentrismo, desde el momento en que Jesucristo es Dios y hombre a la vez. Por otra parte, muestra que la dignidad de la persona puede “leerse” desde la encarnación del sujeto humano en masculinidad y feminidad, y contribuye a enriquecer la comprensión moderna de la libertad y el amor sexual, así como la relación entre ambos.

⁶⁴¹ JOHN PAUL II, *Man and Woman He Created Them. A Theology of the Body*. Translation, Introduction, and Index by Michael Waldstein, Pauline, Boston 2006.

⁶⁴² Así, en la Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, nº 6-7, ofrece un resumen de las 23 primeras Audiencias. Y en la *Carta a las mujeres* forja nuevos conceptos, como el de *unidualidad* o el *carácter ontológico de la complementariedad*.

que “la unión del varón y de la mujer en el matrimonio es una imagen de la intimidad de la Trinidad”. Pero esta afirmación va acompañada de un cortejo de intuiciones antropológicas, corroboradas por la experiencia, de las cuales no es de menor envergadura la de ampliar la imagen de Dios en el ser humano desde “la persona” a “la comunión”, es decir, pasar de la imagen de Dios-Uno a la imagen de Dios-Trino (donde se inspira el personalismo dialógico).

A continuación, vamos a adentrarnos en lo que consideramos más importante de las catequesis del amor humano para entender este tipo de amor específico.

2.2.2. El cuerpo nupcial y la diferencia original entre varón y mujer

Hay un pasaje evangélico (Mt 19, 3ss) del que se sirve Wojtyła/Juan Pablo II para hacer mención al “principio”, palabra clave si queremos entender toda la teología del cuerpo⁶⁴³. Por un lado, se refiere a la Revelación bíblica y al plan de Dios sobre el hombre: varón y mujer (capítulos 1 y 2 del Génesis), pero este plan no solo es revelado en las Sagradas Escrituras, está también impreso en el cuerpo y en el corazón de cada persona. De este modo, “el principio” alude a las experiencias originales o elementales de la experiencia del amor, consideradas desde el método fenomenológico. Por lo que la circularidad hermenéutica entre la experiencia, por un lado, y la Revelación, por otro, constituyen la característica y método de las catequesis.

En la búsqueda de la experiencia original del amor, nos encontramos primeramente con la realidad del cuerpo, al que Wojtyła/Juan Pablo II define como “*sacramento primordial*” o incluso “*sacramento de la persona*”⁶⁴⁴. El cuerpo revela a la persona y es el medio de su expresión. En la terminología de Wojtyła en *Persona y acción* vemos que el yo es, al mismo tiempo, inmanente en su cuerpo y trascendente en relación a su cuerpo. El cuerpo es el que nos permite el contacto directo e inmediato con el otro; pero este cuerpo no solo tiene una dimensión biológica o física, sino que también es vivido por alguien desde dentro. El principio unificante que hace del organismo vivo el cuerpo humano verdadero y

⁶⁴³ Conviene indicar la similitud con el concepto fundamental de la antigua Grecia: *Arché* (del griego ἀρχή, ‘fuente’, ‘principio’ u ‘origen’) que significaba el comienzo del universo o el primer elemento de todas las cosas (ἐξ’ ἀρχῆς : del principio, o ἐξ’ ἀρχῆς λόγος: la razón primordial, originaria). Aristóteles destacó el significado de *arjé* como lo que no necesita de ninguna otra cosa para existir, solo de sí mismo.

⁶⁴⁴ MERECKI, J., “El cuerpo, sacramento de la persona”, *Amar el amor humano -el legado de Juan Pablo II sobre el matrimonio y la familia-* (Dir. MELINA, L., y GRYGEL, S), o.c., 183-195.

propio no pertenece al nivel biológico, por ello, la comprensión del hombre en su corporeidad no puede ser confiada solo a la ciencia, sino que debe recurrir a la filosofía.

Trayendo de nuevo el principio de la ética personalista aquí: *persona est afirmanda propter seipsam*, por su incomparable dignidad, la persona humana solo puede ser afirmada en su cuerpo y a través de su cuerpo. Wojtyła habla del cuerpo como medio de la expresión de la persona, teniendo presente que la persona es siempre a la vez inmanente en su cuerpo y trascendente respecto a él. Por un lado, el estatuto fenomenológico del cuerpo se revela como el signo y expresión del yo humano, y, por otro lado, el estatuto metafísico consiste en el hecho de que para la persona existir en este mundo quiere decir vivir en el cuerpo. Por lo que el cuerpo nos revela a la misma persona y, en sentido teológico, también revela a Dios su creador, ya que, si el hombre como tal es imagen de Dios en el mundo visible, entonces el cuerpo revela a la persona divina, de la que es su signo visible; se revela, pues, como signo del Signo e imagen de la Imagen⁶⁴⁵.

El mensaje último del cuerpo implica que el hombre se sabe llamado a abrirse a una persona semejante a él; alguien que, igual que él, solo puede ser medido en la perspectiva de la trascendencia, de Dios mismo. Según los relatos del Génesis, esto implica que para aceptar la misma existencia de Eva como un don, Adán tiene que reconocer la relación de Eva con Dios, ya que es el Creador el que confía a Adán el don de Eva y en ella Dios se da a sí mismo a Adán.

Wojtyła/Juan Pablo II, se detiene y profundiza en la *soledad originaria* de Adán y Eva afirmando que esta es la que les orienta hacia la fuente originaria del don. El creador llamó a los dos a la existencia. La soledad expresa la subjetividad del cuerpo en sí mismo, que no es reducible a pura materia del mundo visible. Aquí nos percatamos de elementos de gran importancia, primero, es a través de las acciones como el hombre toma conciencia de su cuerpo como subjetividad⁶⁴⁶; en segundo lugar, el fundamento de esta soledad está representada por el hecho de que el hombre, por ser lo que es, constituye una única, exclusiva e irreplicable relación con Dios mismo. Él es amigo del Absoluto por ser creado a Imagen de Dios⁶⁴⁷.

⁶⁴⁵ Cfr. *ibid.* 194-195.

⁶⁴⁶ Cfr. JOHN PAUL II, *Man and Woman He Created Them. A Theology of the Body*, o.c., TOB 7. 153 (en adelante, cuando citemos la versión inglesa lo haremos solo con las siglas TOB (Theology of the Body) el número de la catequesis y la página en la edición de Waldstein).

⁶⁴⁷ Cfr., TOB 6. 150.

Por tanto, la soledad en el mundo expresa la experiencia de deficiencia e insatisfacción con respecto a las cosas creadas, ya que ninguna de ellas colma los anhelos y deseos más profundos del hombre. Por otro lado, esta soledad manifiesta la dimensión trascendente del hombre, su llamada a ir más allá. Es importante que la revelación del enigma de la soledad del hombre tenga lugar en el encuentro con la mujer, precisamente donde es dado el significado esponsal del cuerpo como vehículo hacia una verdadera experiencia de intimidad. Esta experiencia se da en cualquier tipo de relación, pero es en la relación del hombre con la mujer, “carne de mi carne y huesos de mis huesos”, donde emerge la completa subjetividad del hombre, una subjetividad mediada por el cuerpo⁶⁴⁸.

Otro dato interesante para nuestro estudio es que sea en el cuerpo precisamente donde Adán y Eva escuchan la *llamada a un don mutuo de sí*. A esta llamada Wojtyła/Juan Pablo II la denomina como “sentido nupcial” del cuerpo. Como ya se dejaba entrever en *Amor y responsabilidad*, el cuerpo es nupcial porque invita a Adán a darse a sí mismo a Eva y a recibirla a ella como don, y lo mismo sucede a Eva con respecto a Adán. La originalidad de esta unidad donal, como venimos indicando, es que no solo se da en sentido horizontal, sino también en sentido vertical, con el Dador originario:

“Esto es el cuerpo: testigo de la creación como un don fundamental y, por tanto, testigo del Amor como manantial del que ha nacido este mismo donar. La masculinidad-feminidad (...) es el signo originario de una donación que lleva al hombre, varón y hembra, a tomar conciencia de un don vivido, por así decirlo, de un modo originario”⁶⁴⁹.

El sentido nupcial del cuerpo nos hace ver que todo lo que tenemos y somos es un don. Por ello, la primera tarea del hombre no es la de “hacer algo” sino la “aceptación” del don originario de nuestra propia vida y persona, ya que desde esta perspectiva fenomenológica el don antecede al ser y, por ende, solo descubrimos nuestra verdadera vocación y plenitud en la entrega sincera de nuestro ser a los demás. Desde esta perspectiva, el cuerpo, en su masculinidad y feminidad, es dado como una tarea al espíritu humano, de esta manera se va expresando la persona y su dimensión nupcial⁶⁵⁰. La espiritualización del cuerpo no supone

⁶⁴⁸ Cfr., TOB 20. 204.

⁶⁴⁹ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plan divino*, o.c., (9-1-1980). 121.

⁶⁵⁰ Cfr., TOB 59. 360.

la negación de sus instintos o dinamismos afectivos, sino que indica su integración en la persona teniendo el don como horizonte.

La aproximación a las catequesis del amor humano de Wojtyła/Juan Pablo II, nos ayuda a comprender mejor su moral y su antropología. En ellas quiere fundamentar dicha moral, en la medida en que muestra el retorno a la experiencia original y al reconocimiento de los dinamismos afectivos que envuelven y activan los significados del cuerpo para ser descubiertos, y no tanto como impuestos extrínsecamente a la libertad humana, sino como vectores esenciales del dinamismo del amor. En este amor, la libertad puede ser conquistada, pero esto es tarea y responsabilidad del hombre.

A nivel personal, consideramos que esta esponsalidad-nupcialidad del cuerpo, no es algo meramente teológico, sino que, como insiste Wojtyła, se puede llegar a ella desde las experiencias originarias que todo hombre lleva consigo. Es algo que pertenece a la propia constitución ontológica del hombre y, por ello, creemos que no es descabellado afirmar que la donación nupcial es algo que descubrimos desde la ley natural, ya que es universal, es objetiva (nos revela el sentido de nuestro cuerpo), es cognoscible para todo hombre (aunque desde la revelación bíblica se arroja mucha luz, desde la fenomenología también se puede llegar a este conocimiento) y al mismo tiempo es inmutable, no cambia con el tiempo y atañe a todo hombre en todo tiempo. Por eso, no sin razón se puede afirmar que los relatos del Génesis (Adán y Eva y su relación con Dios) son arquetípicos y en ellos todo hombre (varón o mujer) se puede descubrir a sí mismo.

Dicho esto, tras haber hablado de la soledad originaria, no podemos terminar este apartado sin hacer alusión al análisis que hace Wojtyła sobre la inocencia originaria, la unidad originaria y la desnudez originaria. Todo ello podemos sintetizarlo diciendo que el amor nupcial que vivían Adán y Eva era tal que, como indica el pasaje bíblico, estaban *desnudos y no sentían vergüenza*, es decir, la donación era completa, sin tapujos, sin nada que esconder o reservarse y era una donación desde la unidad en la complementariedad de sexos, teniendo al Creador como el garante de un amor puro. Adán se descubría a sí mismo como varón en su entrega sincera, total e incondicional a Eva, ofrecida esta como regalo de Dios; y dándose de esta manera comprendía su ser masculino, ya que el hombre solo se sabe hombre cuando es mirado por una mujer. En la mirada de Eva hacia Adán este descubría el sentido de su existencia y vocación. Y lo mismo acontecía al revés, desde el respeto al árbol del Jardín del Edén (el respeto a dejar que Dios sea Dios y a vivir como creaturas aprendiendo de Él lo que está bien y haciéndolo y lo que está mal y evitándolo) Eva se dona

toda ella como regalo a Adán, en quien descubre su feminidad y su vocación esponsal. No en vano habla Wojtyła de la “memoria del origen” que todo ser humano lleva en su interior (la cual puede considerarse parte de la ley natural a nuestro juicio).

Diferencias hombre-mujer

Indagando más en las relaciones varón-mujer recordemos cómo en *Crimen y castigo* de Dostoyevski, el amor de Sonia es el que pone a salvo a Raskolnikov. La verdad es un don y la mujer, según Grygiel, es una imagen de cómo hay que recibir este don y de cómo hay que serlo para los demás. Ella al ser más introspectiva que el hombre sabe acoger y entregarse mejor que este:

“La mujer es la que sabe aferrar el don de las verdades fundamentales de la vida (el hombre en general a comprenderlas solo después de haber vagado sin meta durante muchos años en la ‘selva oscura’ de sus elucubraciones). Pero es el hombre el que aporta la energía necesaria para la propagación de la verdad, una vez que ha percibido a través de la mujer lo ‘inaccesible’, el inescrutable destino de la vida humana”⁶⁵¹.

Por su parte, Falgueras estudia también las diferencias entre lo masculino y lo femenino e indica que “la función moradora y de guarda corresponde a lo femenino, mientras que la función de sometimiento y cultivo corresponde a lo masculino del ser humano. En

⁶⁵¹ GRYGIEL, S, *Mi dulce y querida guía*, Nuevoinicio, Granada 2007. 19-20. (En sentido opuesto seguirá diciendo el autor que “Una civilización construida sin la participación de la mujer en cuanto mujer nos sofoca; tal civilización, separada de la realidad, pierde su propia vitalidad. El afeminamiento de la persona masculina, como reacción y efecto de la masculinización de la mujer, completa la derrota del hombre. La democracia que iguala matemáticamente a todas las personas humanas, penetra en la *communio personarum* y la transforma en una mera alianza entre socios. (...). La libertad y la igualdad entre hombre y mujer, vistas como anulación de las diferencias en la esfera del cumplimiento de funciones sociales, no dejan de influir negativamente sobre las estructuras ontológicas de sus seres personales, estructuras que entre sí son diferentes. (...). La esclavitud del hombre y de la mujer no se deriva de la diferencia entre sus actividades sociales, sino de uniformar sus seres personales, que son diversos entre sí” (O.c. 34-35). Sobre este tema de las diferencias entre varón y mujer merece la pena los estudios recientes de CALVO, M., *La masculinidad robada*, Almuzara, Córdoba 2011. En este estudio analiza científicamente las diferencias psicológicas y fisiológicas entre el varón y la mujer, y nos ayuda a comprender mejor el texto de Grygiel ya que cuando estas no se tienen en cuenta se comete una grave injusticia y un mal a la sociedad entera; CALVO, M., *Cerebro y educación*, Almuzara, 2007. Siguiendo con las diferencias a nivel neuronal, hay otro estudio muy interesante al respecto de: BURGGRAF, J., *Varón y mujer ¿Naturaleza o cultura?*, en la obra colectiva: *Cerebro y educación*, Almuzara 2008. Por otro lado, ANATRELLA, T, *La Diferencia prohibida. Sexualidad, educación y violencia*, Encuentro, Madrid 2008, sigue la misma línea, pero aquí Anatrella afronta el tema de la ideología de género que anula la diferencia sexual hablando de diferentes orientaciones afectivo sexuales. Otros estudios que son de mucha actualidad y que nos han ayudado a comprender mejor este tema son: KIMURA, D., *Sexo y capacidades mentales*, Ariel, Barcelona 2005; LIAÑO, H., *Cerebro de hombre, cerebro de mujer*, ediciones B, 1987; LÓPEZ MORATALLA, N., *Cerebro de mujer, cerebro de varón*, Instituto de Ciencias para la Familia, Rialp, Madrid 2007; PINKER, S., *La paradoja sexual*, Paidós, Barcelona 2009; POLAINO LORENTE, A., *Hay algún hombre en casa*, Desclee de Brouwer, Bilbao 2011.

otras palabras: lo femenino es hacer habitable el mundo, lo masculino someterlo”⁶⁵². Hace el autor una aclaración confusa a nuestro juicio, afirmando que no se refiere al hombre y a la mujer sino a lo masculino y a lo femenino, como funciones humanas y no de personas. La pregunta que nos surge es: ¿acaso puede separarse lo masculino del hombre y lo femenino de la mujer? ¿Es la masculinidad-feminidad una función o atraviesa todo el ser de la persona? Nosotros discrepamos en este aspecto con Falgueras. Sin embargo, hay intuiciones que nos parecen pertinentes. En relación a lo femenino afirma:

1. La feminidad tiene connaturalmente el sentido del morar. De hecho, el seno materno es la primera morada o habitáculo para el ser humano.
2. La feminidad encarna en sí misma el interés por el mundo. Esta está naturalmente dotada para captar lo concreto y el modo como el proyecto-destino humano se puede cumplir en lo concreto del mundo.
3. Finalmente, la feminidad es la que atrae y encamina a lo masculino hacia la morada, hacia el compromiso con la vida en el mundo. Es la feminidad la que fija y asienta la afectividad masculina, la que da seriedad al puro jugar masculino.

En cuanto a la masculinidad, también hay tres aspectos que resalta Falgueras y que nos parecen acertados para entender cómo la esencia de la masculinidad es el sometimiento del mundo:

1. El hombre posee connaturalmente el sentido de la mediación. Producir medios es la función propia de la masculinidad. Como productor de medios, lo masculino del ser humano posee el sentido del artefacto y la habilidad para producir medios instrumentales.
2. Lo masculino del ser humano se interesa por las organizaciones, en el sentido de la articulación compleja de lo abstracto capaz de actuar unitariamente en lo concreto. La masculinidad se interesa en la organización abstracta de los medios producidos por ella misma. Los medios son muchos y heterogéneos, por lo cual están necesitados de organización (el modo de interesarse la mujer por estos medios, que también lo hace, es distinto).

⁶⁵² FALGUERAS, I., *Varón y mujer, fundamentos y destinación de la sexualidad humana*, Edicep, Valencia 2010. 145. Cfr. FERRER, U., “Contribuciones a una ética de la familia”, *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona, 2010. 173-188.

3. Lo masculino aporta de suyo el sentido del progreso e interesa y asocia a lo femenino en él.

Termina este análisis Falgueras incidiendo nuevamente en que se trata de características y diferencias funcionales y a continuación afirma algo con lo que estamos totalmente en desacuerdo cuando dice:

“aclarar que no me refería al varón o a la mujer, sino a la masculinidad y a la feminidad. Y espero que ahora este cuidado sea comprendido: tanto en el varón como en la mujer hay masculinidad y feminidad solo que en proporciones diferentes”⁶⁵³.

Nuestro desacuerdo estriba en que la masculinidad y la feminidad no son accidentales a la persona humana, sino que esta o es masculina o es femenina en su totalidad. Nos basamos en la concepción dual de la persona humana en sentido ontológico: solo se puede ser varón o mujer. No tener esto claro y afirmar la tesis de Falgueras de que en cada uno hay algo de masculinidad y algo de feminidad nos podría conducir a la ideología de género u otras que oscurecen la verdad del ser humano y del amor. Nuestra tesis, siguiendo a Wojtyła, es que el hombre es cien por cien masculino, aunque tenga una sensibilidad especial, o bien aunque no haya madurado del todo su masculinidad, pero la posee plenamente, al menos en potencia, no en cambio la feminidad. Es la mujer la poseedora de la feminidad en su totalidad, aunque en algunos casos la educación recibida o determinados comportamientos sean más parecidos y atribuibles al hombre que a la mujer, pero ello no implica que la mujer, en este caso en concreto, tenga más dosis de masculinidad que otras que son más femeninas.

De ser así estaríamos ante una encrucijada, qué porcentaje de masculinidad debe poseer un hombre para decir que es hombre y qué porcentaje de feminidad debe poseer una mujer para afirmar que es mujer. Nuestra defensa va dirigida a que todo hombre es masculino en su totalidad y toda mujer es femenina en su totalidad. Otra cosa son las desviaciones accidentales psico-biográficas que cada persona tenga, que hagan madurar o no la masculinidad en el hombre y la feminidad en la mujer.

La maternidad-paternidad

Aquí hay que añadir un paso más, la mirada del uno hacia el otro llega a su plenitud cuando en la plenitud del don, manifestado en la intimidad de la carne, el hombre descubre

⁶⁵³ O.c., 150.

la maternidad de la mujer viéndose a sí mismo como padre; de igual modo la mujer descubre la paternidad del hombre viéndose a sí misma como madre. En esta plenitud del don nupcial se revela el gran designio de Dios sobre el amor humano, icono del amor trinitario. Este es el “principio” al que alude Jesús ante su discusión con los fariseos, y es el principio desde el que Wojtyła entiende y “ama el amor humano”.

Sin embargo, este don nupcial, la excelencia del don, puede ser frustrado y eso es lo que describe el capítulo 3 del Génesis. El hombre rompe con Dios, “mata a Dios”, vive “como si Dios no existiera” y privado de su dimensión trascendente ya no ve al otro como un don al que entregarse, sino que se le cosifica usándolo e instrumentalizándolo, se le reduce a un “algo” y se le priva de su inmensa grandeza. Es cuando el hombre pasa en palabras de Hobbes a ser “un lobo para el hombre” (*homo homini lupus*), o en expresión de Sartre, más dramática aún, el otro es “un infierno”, deja de ser un “cielo” que me hace tocar al mismo Dios para descentrarme en la embriaguez del hedonismo materialista.

Ante esta realidad histórica del hombre concreto Wojtyła/Juan Pablo II desde la teología hablará contundentemente de la “redención del cuerpo en Cristo”. Pero como este campo no es objeto de nuestro estudio lo dejamos ahí para ulteriores estudios que complementen e ilustren cuanto hemos venido dilucidando. A continuación, pasamos a hacer un estudio de la familia a nivel filosófico que nos ayudará a comprender mejor al ser humano desde una antropología adecuada. No existe el ser humano sin familia y obviar a esta (especialmente en el pensamiento wojtyliano) es un reduccionismo que empobrecería notablemente la verdad del hombre anulando todo cuanto se deriva de la norma moral incondicionada y la de la ley natural.

2.3. Matrimonio y familia: *Comunio personarum*, vivencia del don por antonomasia.

Partimos en este apartado de un texto de Wojtyła/Juan Pablo II en el que describe a la familia en los siguientes términos:

“La familia, en cuanto es y debe ser siempre comunión y comunidad de personas, encuentra en el amor la fuente y el estímulo incesante para acoger, respetar y promover a cada uno de sus miembros en la altísima dignidad de personas, esto es, de imágenes vivientes de Dios. (...) el criterio moral de la autenticidad de las relaciones conyugales

y familiares consiste en la promoción de la dignidad y vocación de cada una de las personas, las cuales logran su plenitud mediante el don sincero de sí mismas”⁶⁵⁴.

En este apartado, queremos acercarnos a la realidad existencial de lo que es la familia como “hacedora” de la persona, ya que es un tema esencial en Wojtyła/Juan Pablo II, en el que deriva todo su pensamiento anterior y que, al igual que él, creemos que es el gran tema que debemos afrontar en la sociedad de nuestros días. No desde un punto teológico, aunque en algún momento tengamos que recurrir a la teología para comprender mejor a Wojtyła, sino desde un planteamiento filosófico existencial, desde los datos que nos aportan la fenomenología, la sociología e incluso, en alguna medida, también la psicología; aunque nuestro principal interés es remarcar el estatuto filosófico-antropológico de la familia, como “hacedora” de la persona, como lugar donde se vive de un modo excelente la comunión de personas y como bien inestimable de la sociedad, ya que la familia (constituida por personas libres y maduras) -esta será nuestra tesis- es la que hace y construye a la sociedad “adecuada” a la verdad del hombre. Adecuada porque no toda configuración social o modelo social hace justicia en nuestra opinión a lo que es el hombre.

Vamos a ver en este apartado cómo sin familia no hay persona plena y sin persona desaparece, por ende, la sociedad como agrupación humana auténtica. Al mismo tiempo, y como consecuencia de este punto, daremos un paso de la teoría a la práctica, y desde un punto operativo nos acercaremos a las exigencias que subyacen en el grito de Wojtyła/Juan Pablo II, cuando el ocho de octubre de 1994 exclamaba ante una multitud de familias que habían peregrinado hasta la plaza de San Pedro: “familia ¿qué dices de ti misma?” (*Familia, quid dicis de te ipsa?*), “qué eres”, a lo que él mismo respondía desde la profundidad de su pensamiento: “Yo soy *gaudium et spes*”⁶⁵⁵. Desde este enfoque fenomenológico podremos resituarnos y desentrañar todo lo significado en el punto de *Familiaris consortio* titulado como: “¡Familia sé lo que eres!”.

2.3.1. La familia hace a la persona

Mostremos en primer lugar que es en la familia donde la persona se configura primordialmente como una realidad llamada a la entrega, a la donación total y absoluta. En

⁶⁵⁴ JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, n. 22.

⁶⁵⁵ Cfr., https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1994/october/documents/hf_jp-ii_spe_19941008_incontro-famiglie.html

opinión de Melendo, es al amparo de la institución matrimonial donde se configuran los hijos desde el mismo momento en que son procreados, como una dádiva, como el mejor regalo, es decir: *como personas*⁶⁵⁶.

El ser humano desde su concepción tiene una gran indigencia y necesidad de los otros, no puede sobrevivir por sí mismo. Por lo que la familia siendo el lugar por antonomasia del amor constituye el lugar irremplazable para colmar la indigencia personal del ser humano. Por su condición creatural la persona tiene necesidad “ingénita”⁶⁵⁷ de saberse y experimentarse amada, aceptada y aprobada; desde esta vivencia puede entregarse a sí misma, pero siempre desde la experiencia de haber vivido y experimentado primero lo que es el amor sin condición alguna (ya que si hubiera condiciones no estaríamos hablando de amor).

En definitiva, la familia es totalmente insustituible para la plena personalización de cada persona por dos razones complementarias e interdependientes: en primer lugar, porque desde la concepción hasta la muerte, la familia establece las condiciones ineludibles para que el hombre pueda amar entregándose a sí mismo, y, en segundo lugar, porque también desde sus primeros pasos, se empeña activamente en enseñar al individuo a vivir este amor. Estos dos requisitos son imprescindibles para que el hombre pueda realizar su vocación como persona, como principio y término de amor⁶⁵⁸.

Aquí nos planteamos una pregunta que no podemos obviar. Al inicio hablábamos de las motivaciones personales que había detrás de esta investigación y uno de los ejemplos que poníamos era el del adolescente abandonado siendo un bebé (el caso de Javier) y “criado” (o mal criado) por distintas casas de acogida; ante esta realidad, que desafortunadamente es un hecho bastante acuciante (aunque adopte diferentes formas), nos preguntamos ¿Cómo puede amar una persona que nunca ha sido amada? ¿Cómo puede vivir el gozo, la alegría y la celebración del amor quien ha sido abandonado por sus mismos progenitores o que ha sido fruto de una violación? Es decir: ¿Cómo puede amar quien nunca ha experimentado ni hecho suyo lo que es el amor?

En nuestra opinión, esta difícil y compleja situación (más habitual de lo que parece) encuentra esclarecimiento siendo conscientes en primer lugar de que una persona mientras

⁶⁵⁶ Cfr., MELENDO, T., *La hora de la familia*, Eunsa, Pamplona 2008. 33.

⁶⁵⁷ O.c., 37.

⁶⁵⁸ Cfr., O.c., 38.

viva siempre puede experimentar el amor de múltiples formas. Aunque no sean los progenitores naturales, el hombre ejerce su dimensión paternal/maternal también de un modo espiritual y en este sentido puede convertirse en padre/madre de quien nunca ha gozado de este amor, el cual desde esta experiencia, aunque ya entrado en años, puede descubrir su dimensión filial, sentirse amado por lo que es y aprender de esta forma, en un proceso costoso pero no infecundo, a amar, a entregarse en la medida en que es acogido y amado por otros, en la medida en que es “tocado” por el amor y lo *hace suyo*, lo *vive* y lo *experimenta*.

En consecuencia, podemos añadir a esta paternidad/maternidad/fraternidad (espiritual, que no por ello es menos real) que ejercen las personas una para con otras, una dimensión trascendente que eleva a la persona a la plenitud de su vocación. Es el hecho de saberse amado *desde toda la eternidad por un Dios personal* que nos ha otorgado el ser gratuitamente de un modo genuino e irrepetible y que incluso de las propias deficiencias podemos aprender para convertir las en parte de la propia vocación esponsal, amando a quien nunca ha sido amado, lo cual no llevaría a un empobrecimiento de este amor sino a su enriquecimiento y plenitud, ya que dándose es como uno se encuentra a sí mismo. Scheler sostenía, como vimos, que la persona antes que “ens cogitans” o que “ens volens” es un “ens amans” y aquí entroncamos con un punto esencial en toda la filosofía wojtyliana. El hombre existe porque primero ha sido amado, el amor precede al ser, por lo que desde el Amor podemos redescubrir toda la riqueza de nuestro ser y comprender que antes de nacer “ya hemos sido amados” por el Amor.

Desde nuestra propia experiencia, quien descubre el amor -aun en edad avanzada- y hace de este su vocación dándose y entregándose a sí mismo a quien nunca ha recibido amor por un Amor mucho más grande, recibe el ciento por uno, el amor redundando en beneficio propio y llega a convertir a la persona en “maestra de amor” y por ende “maestra de vida” cuya esencia es el amor. Sin ser ingenuos, las ciencias humanas nos hacen ver que efectivamente hay heridas psico-emocionales que son quizá de por vida, se trata de experiencias traumáticas que hieren a la persona en lo más profundo de su ser. Sin embargo, la experiencia de nuestro trabajo con muchos “huérfanos”, personas tremendamente heridas y presos “comunes”, nos hace ver que uno no está “condenado” a vivir sin poder amar porque no haya sido amado en la familia, sino que su sufrimiento, comprendido, encauzado y acompañado desde una antropología adecuada, convierte a la persona en una gran donadora de amor para aquellos precisamente que han vivido las mismas situaciones de “dolor” y

sufrimiento. Se hace en estos casos, sin generalizar (ya que no siempre se dan los requisitos necesarios), patente la expresión que *de un mal sale mucho bien*.

Todo esto, más allá de ser una experiencia personal, es plenamente constatable en la realidad, ya que afortunadamente existen muchos testimonios que son prueba fehaciente de nuestra tesis en este punto. En este sentido, dada la importancia que hemos dado al método wojtyliano, estos testimonios personales tienen mucha más fuerza y veracidad que cualquier teoría o interpretación sobre el hombre que fácilmente puede derivar en ideología ante el peligro de “filosofar” sobre el hombre olvidándose de la realidad concreta.

2.3.2. La persona hace a la sociedad

En la *Carta a las familias* Karol Wojtyła/Juan Pablo II afirma: “*La familia, como comunidad de amor y de vida, es una realidad social sólidamente arraigada y, a su manera, una sociedad soberana*”⁶⁵⁹.

El papel específico de la familia consiste en hacer posible la sociedad humana y esto se lleva a cabo enseñando a cada uno de sus miembros a ser personas cumplidas y a comportarse como tales en el seno de la agrupación civil general y de cada una de las asociaciones intermedias. Por eso, *según es la familia así es la nación, porque tal es el hombre*.

En esta línea dice nuestro autor: “El hombre, por encima de toda actividad intelectual o social por alta que sea, encuentra su desarrollo pleno, su realización integral, su riqueza *insustituible* en la familia. Aquí, realmente, más que en todo otro campo de su vida, se juega el destino del hombre”⁶⁶⁰. Para Wojtyła, la importancia de la familia como lugar donde la persona aprende a ser lo que es y a desarrollarse como tal es de vital importancia, convirtiéndose esta en la configuradora de la sociedad:

“El hombre no tiene otro camino hacia la humanidad más que *a través de la familia*. Y la familia debe ser colocada como el fundamento mismo de toda solicitud para el bien del hombre y de todo esfuerzo para que nuestro mundo humano sea cada

⁶⁵⁹ JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, n. 17.

⁶⁶⁰ JUAN PABLO II, “Al Sacro Colegio Cardenalicio y a la Prelatura Romana”, 22-XII-1980.

vez más humano. Nadie puede sustraerse a esta solicitud: ninguna sociedad, ningún pueblo, ningún sistema; ni el Estado, ni la Iglesia, ni siquiera el individuo”⁶⁶¹.

La familia está orientada toda ella en torno a la condición personal de sus miembros y aquí radica su gran misión. En este sentido hay una gran diferencia con las restantes sociedades de la índole que sean: política, económica, artística, etc. Estas sociedades tienen unos objetivos específicos y muy delimitados. No obstante, debemos advertir que nunca han de olvidar que el hombre, todo hombre, antes de ser político, economista, accionista, artista, empresario o empleado... *es persona*, y que *proviene de una familia*. Es a esta dimensión personal a la que deben subordinarse todas las otras visiones y relaciones en torno al hombre, ya que de no ser así se correría el peligro de des-personalizar a la persona tratándola como una pieza del engranaje social o viéndola desde una ideología que no hace justicia a su ser auténtico y genuino. A su ser personal.

El concepto de participación que estudiamos es *Persona y acción* tiene un significado especial aquí, cuando Wojtyła/Juan Pablo II lo convierte en término directo de su apelación a las familias y no a los individuos aislados, ya que descubre cómo la familia es la que hace al individuo. En opinión de Melendo se entiende que sea así, dado que entre todas las agrupaciones naturales existentes, la familia constituye una sociedad fundamentalísima en la que la persona es de forma cabal y definitiva, donde se configura como realidad *personalmente personal*, a la que se atiende siempre, sin reparos, por su condición de persona⁶⁶².

No obstante, convendría matizar que también el individuo es el que repercute en el bien de la familia, y este tiene una responsabilidad capital de dar lo mejor de sí para el buen funcionamiento de la familia. Si este punto no se tiene en cuenta, podemos incurrir en un error absolutizando a la familia y obviando el carácter libre y responsable de cada uno de sus miembros.

La idea central de este apartado es hacer comprender cómo el comienzo está en la familia antes que cualquier otro tipo de agrupación. Desde la lógica del don que analizamos más arriba queremos traer un texto de Wojtyła/Juan Pablo II que sigue la línea de su

⁶⁶¹ JUAN PABLO II, “Homilía en la plaza de San Pedro, en la “Jornada de la familia”, 12-X-1980.

⁶⁶² MELENDO, T., *La hora de la familia*, o.c., 44.

pensamiento filosófico desarrollándolo y concretando algunos puntos en relación a la familia. Dice así:

“En una sociedad sacudida y disgregada por tensiones y conflictos a causa del choque entre los diversos individualismos y egoísmos, los hijos deben enriquecerse no solo con el sentido de la verdadera justicia, que lleva al respeto de la dignidad personal de cada uno, sino también y más aún del sentido del verdadero amor, como solicitud sincera y servicio desinteresado hacia los demás, especialmente a los más pobres y necesitados. La familia es la primera y fundamental escuela de socialidad; como comunidad de amor, encuentra en el don de sí misma la ley que la rige y hace crecer. El don de sí, que inspira el amor mutuo de los esposos, se pone como modelo y norma del don de sí que debe haber en las relaciones entre hermanos y hermanas, y entre las diversas generaciones que conviven en la familia. La comunión y la participación vivida cotidianamente en la casa, en los momentos de alegría y de dificultad, representa la pedagogía más concreta y eficaz para la inserción activa, responsable y fecunda de los hijos en el horizonte más amplio de la sociedad”⁶⁶³.

Desde esta perspectiva queda patente que si la familia muere o tan solo se debilita se pone en juego la supervivencia de la entera sociedad. No podemos entendernos sin la lógica del don, por ello si esta lógica de la gratuidad llegara a extinguirse, se extinguiría al mismo tiempo cualquier agrupación verdaderamente humana, ya que desaparecería la persona precisamente en cuanto persona, en cuanto que destinada al don y a la recepción del mismo. Señala Buttiglione que “cuando se pierde el sentido de pertenecer a una familia, que es lo más grande que tenemos, la lógica del intercambio se hace lógica universal”⁶⁶⁴.

La dinámica del don gratuito, que da sentido personal a cualquier otra agrupación, encuentra su lugar natural “su cátedra”⁶⁶⁵ -en expresión de Melendo- en el seno de la familia y no es posible hallarlo en otro espacio. Desde la familia se extiende a todos los colectivos, de no ser así éstos acaban por desaparecer. En este sentido, entendemos la exclamación imperativa recogida en *Familiaris consortio* de Wojtyła/Juan Pablo II: “familia sé lo que eres”. Dicha exclamación, a nuestro juicio, apela a redescubrir desde una fenomenología realista la verdad de la familia incitándola a no dejar de ser una comunidad de vida y amor,

⁶⁶³ JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, 37.

⁶⁶⁴ BUTTIGLIONES, R., en una entrevista concedida al diario *El Mercurio*, de Santiago de Chile, el 18 de abril de 1993.

⁶⁶⁵ MELENDO, T., *La hora de la familia*, o.c., 74.

una comunidad donde se celebra el don de los unos para con los otros. En definitiva, una comunidad donde se aprende a ser persona y a vivir como tal. Si la fenomenología quiere ir a las cosas en sí, con esta exclamación, nuestro autor está pidiendo que la familia vaya a lo que es en realidad quitándose todo el ropaje de las ideologías fluctuantes en el contexto social, que ensombrecen y ocultan su verdad más radical.

Un binomio inseparable para entender cuanto venimos arguyendo es el de *familia-gratuidad*. Ambos se necesitan y se reclaman mutuamente con la fuerza de lo implacable, con carácter de pertenencia indispensable. En la familia no existe la lógica del mercado, es la lógica de la gratuidad la que impera y desde la cual se dan todas las relaciones que hay en ella. Señala Wojtyła/Juan Pablo II que “amar significa dar y recibir lo que no se puede comprar ni vender, sino solo regalar libre y recíprocamente”⁶⁶⁶. Vamos a detenernos en cómo se da esto en las distintas relaciones familiares.

En primer lugar, el marido se ofrenda a sí mismo a la mujer desde su propia libertad, lo hace porque quiere y no por necesidad. La esposa no responde con la misma ofrenda al don del marido, sino que se inicia libremente una operación inédita de entrega. Podríamos decir lo mismo si el análisis lo hubiéramos comenzado por la mujer y no por el marido. En ambos casos se trata de acciones gratuitas y ninguna de ellas puede estar condicionada o exigida por la lógica estricta del intercambio, del *do ut des*. De ser así, el matrimonio estaría privado de su verdadera esencia y por tanto condenado al fracaso.

En síntesis, es la sublime categoría de dignidad personal que se ofrenda en el matrimonio lo que obliga a trascender el ámbito de la estricta equivalencia, para introducirse en la grande y rica dinámica del amor, donde no hay cálculos ni intereses, sino la entrega libre y gratuita de la misma persona al otro. En este ámbito es donde surgen los hijos como expresión del amor de los padres y estos mismos son educados en el amor y para el amor.

No nos puede pasar inadvertido el amor de los hermanos. El amor fraternal es una forma de donación diferente, pero establece también una vinculación estrictamente personal, donde cada uno encuentra la oportunidad de darse y aceptar al otro de manera desinteresada y libre de acuerdo a la lógica de lo gratuito. Son las relaciones fraternales las que educan a la persona para las relaciones sociales con los iguales, haciendo que en la sociedad también

⁶⁶⁶ JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, n. 11.

se dé la ley de la gratuidad y no siempre la continua ley del intercambio “te doy a cambio de”.

El enemigo de la familia

Mucho se ha dicho y se ha publicado sobre los factores externos que contribuyen a la desestabilización o ruptura de la familia, en efecto, son muchos y numerosos, ya sea a nivel político, social, laboral o educativo. Sin embargo, el verdadero enemigo en opinión de Chesterton, y a nuestro juicio muy acertado, *es uno mismo*:

“(…) el enemigo de la familia y del amor es uno mismo. Según Chesterton, es la falta de desarrollo interior humano, la pobreza de espíritu, el aburrimiento y la frivolidad, la asombrosa ausencia de imaginación, la que lleva a hombres y mujeres a desesperar de la familia y del matrimonio, o por lo menos, de su familia y de su matrimonio tal como lo experimentan. Chesterton insiste en que la vida no es algo que viene de fuera, sino de dentro. El hogar no es pequeño, es el alma de algunas personas la que es raquífica. El matrimonio y el hogar resultan demasiado grandes para ellos. Es el ‘mí mismo’ el que en su cobardía egoísta se muestra incapaz de aceptar el prodigioso escenario del hogar, con su grandeza de composición épica, trágica y cómica, que todo ser humano puede protagonizar”⁶⁶⁷.

Desde aquí, reafirmamos la tesis de Melendo, según la cual el verdadero protagonista de la mudanza universal que está a punto de llevarse a cabo en nuestra civilización es uno mismo. Cada persona en singular. Volviendo a la obra de Chesterton:

“Todas las cosas dramáticas ocurren en el hogar, del nacimiento a la muerte. Lo que un hombre piensa sobre estas cosas es su vida; y sustituirlas con un alboroto de maniobras electorales y legislación es perderse entre las mamparas y poleas en el lado equivocado de escenarios de cartón; y quedarse sin actuar en el drama. Y ese drama es un ‘auto sacramental’, un ‘drama milagroso’; y su héroe es el Hombre Ordinario”⁶⁶⁸.

Terminando este apartado y abriendo vías de reflexión sobre cómo abordar esta situación que empobrece a las familias, a la persona y por tanto a la sociedad en general, volvamos a retomar nuestra tesis sobre la norma personalista. Pensamos que hoy más que

⁶⁶⁷ DE SILVA, A., en la “Introducción” a CHESTERTON, G. K., *El amor o la fuerza del sino*, Rialp, Madrid 1993. 27.

⁶⁶⁸ O.c., 49.

nunca hay que volver al rostro personal e individual de cada ser humano, solo así, desde la mirada “ejemplarizante”, puedo hacer comprender al otro su llamada al don donándome yo a él. Por lo que de este modo estoy re-descubriendo su dimensión donal no solo con palabras (ya que a veces no hacen falta), sino permitiéndole experimentar lo que es su verdadero yo personal en mi relación adecuada a su ser. Hay muchas formas y sistemas de pensamiento que pretenden personalizar con medios, que a nuestro juicio son des-personalizadores, desde una visión general. Un ejemplo de ello lo tenemos en los medios de comunicación o en las actuales redes sociales, donde se anuncia “sin rostro” la verdad del rostro humano. En sí mismo nos parece una incongruencia y aunque pudiera en un principio y con buena voluntad hacer un bien, no llega al cometido que se pretende e incluso puede acabar malográndolo.

Es por lo que abogamos por el trato *de persona a persona, una a una, cara a cara*. Es este un aspecto de la norma personalista que, siendo general para todos como norma, en su dimensión práctica debe ser, a nuestro juicio, muy concreta, particular y personalizada. Es decir, ajustada a cada persona, porque cada persona, como venimos diciendo, es una única existencia, un único mundo, y si hablamos de persona y no de “personas”, por ende, hablar de norma personalista y “masa” (mass media) es una contradicción radical que debe ser evitada a toda costa.

Entonces, nos podemos preguntar cómo anunciar la verdad del hombre. Pregunta totalmente lícita y cuya respuesta es humilde pero llena de abundante fruto y esperanza. Todos, cada uno desde su ámbito, tenemos un radio de acción, por lo que estamos capacitados para tocar el corazón del amigo, del hermano, del hijo, del vecino, etc., en un trato personal de amistad donde se involucra la propia vida. Es este el camino de una *revolución silenciosa* que permite quitar del hombre toda ideología que le prive de la verdad de su ser haciéndole retornar a la afirmación y realidad de su verdadera esencia: su ser personal. Y a este camino solo se llega, valga la redundancia, *personalmente*, persona a persona.

En otras palabras, lo afirma Grygiel de un modo brillante:

“En el retorno a los principios está la curación de la persona humana. Precisamente en la presencia del otro es donde el hombre comienza a sanarse. El otro, por tanto, es el principio y el final en los que se revela el Principio y el Final del hombre. Por eso el matrimonio y la familia constituyen el primer y el último bastión de la libertad y de la soberanía del hombre y de la sociedad. Si este bastión cayese,

estaríamos condenados a vivir en un gran campo de concentración, adornado de banalidades. Si alguno quisiera destruir la sociedad, tendría que empezar destruyendo el matrimonio y la familia. Si quisiera en cambio regenerarla, tendría que cuidar del amor que los origina”⁶⁶⁹.

2.3.3. No hay familia sin amor: La familia como *comunidad de personas*.

Familia, amor, persona

Esta tríada es central en Wojtyła/Juan Pablo II, quien insistió en la trabazón indisoluble de estas tres realidades dejando bien claro que ninguna de ellas se sostiene (ni llega a cobrar vida) sin el apoyo ontológico de la otras dos. No hay familia sin personas; no hay personas sin familias y por supuesto, no hay familias ni personas sin amor. Cada uno de estos elementos crece o muere dependiendo de la relación con los restantes. Veamos el texto de *Familiaris consortio*:

“La *familia* fundada y vivificada por el *amor*, es una comunidad de *personas*; del hombre y de la mujer esposos, de los padres y de los hijos, de los parientes. Su primer cometido es el vivir fielmente la realidad de la *comunidad* con el empeño constante de desarrollar una auténtica comunidad de *personas*. (...) El principio interior, la fuerza permanente y la meta última de tal cometido es el *amor*: así como sin el amor la familia no es una comunidad de *personas*, así también sin el amor la *familia* no puede vivir, crecer y perfeccionarse como comunidad de *personas*”⁶⁷⁰.

Desde esta perspectiva wojtyliana, si la familia es comunidad de personas en tanto que personas, la persona es a su vez principio y término del amor, no pudiendo ser de otra forma. Ya que como afirma Wojtyła/Juan Pablo II, “el amor es, por tanto, la vocación fundamental e innata de todo ser humano”⁶⁷¹. Es lo que la eleva hacia lo más alto, o en caso de su ausencia lo que la hunde hasta su degradación más radical. En este sentido, conviene recoger las palabras de Kierkegaard analizando dicha realidad: “Engañarse respecto al amor es la pérdida más espantosa, es una pérdida eterna, para la que no existe compensación ni en el tiempo ni en la eternidad”⁶⁷².

⁶⁶⁹ GRYGIEL, E., *Mi dulce y querida guía*, o.c., 144.

⁶⁷⁰ JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, n. 18.

⁶⁷¹ O.c., 11.

⁶⁷² KIERKEGAARD, S., *Los actos del amor*, traducción al italiano a cargo de Cornelio Fabro, Rusconi, Milán 1984. 148.

Amar es la afirmación más rotunda del ser personal del otro, Ortega y Gasset lo expresa diciendo: “amar a una persona es estar empeñado en que exista; no admitir, en lo que depende de uno, la posibilidad de un universo donde aquella persona esté ausente”⁶⁷³. Porque en la línea de nuestra reflexión la unicidad e irrepetibilidad de cada uno hace que cada uno sea irremplazable, nadie puede ser lo que yo soy. Mi ser personal concreto es algo que solo me pertenece a mí, que viene a este mundo de un modo totalmente original con mi existencia y que se va con mi muerte. Nada ni nadie puede volver a ocupar el lugar y el vacío ante la muerte de una persona. Esto nos permite entender el error del marxismo que ve al ser humano como un mero “eslabón del engranaje social”: cuando uno ya no “vale” o “fallece” se sustituye por otro que realice la misma función permitiendo que la maquinaria social siga su curso sin ningún altercado. Nada que ver con la visión personalista adecuada que estamos defendiendo en la línea wojtyliana.

Por ello, afirma Carlo Caffarra (discípulo de Wojtyła/Juan Pablo II en relación a su pensamiento sobre matrimonio y familia):

“Se dispone al amor de verdad quien afirma de la persona amada ‘qué bueno que existas en ti y por ti misma y me entrego a ayudarte a llevar a la plenitud lo mejor de ti misma’, porque su entendimiento ha percibido profundamente el valor intrínseco del otro y su voluntad le abre a darse al otro en la tarea de perfeccionar la realización de su bien o valor intrínseco. Quien ama por utilidad o por placer no sale de sí mismo, sino que quiere la cosa para sí. Solo quien dispone su voluntad al valor intrínseco del amado, sale de sí, se convierte en apertura, se comunica y, en suma, ama como persona”⁶⁷⁴.

Esto es precisamente lo que se afirma en la familia con cada uno de sus miembros, por lo que el gran reto que se plantea a la familia en nuestros días (el cual pensamos que decidirá en última instancia la evolución entera de la sociedad) es el de llegar a ser efectivamente lo que es, instaurando en su propio seno relaciones de amor auténtico y maduro. En consecuencia, la exclamación de Wojtyła “¡familia, sé lo que eres!” enseña a cada uno de sus integrantes a querer a los demás con un auténtico amor de libertad. Es el grito que desde

⁶⁷³ ORTEGA y GASSET, J., *Estudios sobre el amor*, 2ª ed., Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1981. 20-21. En la misma línea Chesterton explica cómo el amor no es algo ciego, sino que este es el que nos permite ver la realidad tal cual: “*El amor no es ciego; de ninguna manera está cegado. El amor está atado, y cuanto más atado, menos cegado está*” (CHESTERTON, G. K., “Ortodoxia”, 1908, en *El amor o la fuerza del sino*, o.c., 47).

⁶⁷⁴ CAFFARRA, C., *Sexualidad a luz de la antropología y de la Biblia*, DIF n. 2, Rialp, Madrid 1990. 22.

la realidad de lo que es la familia “comunidad de vida y de amor”, perfora las ideologías o el pensamiento débil con respecto a la verdad intrínseca a toda familia: escuela de amor, amor personalizador donde las personas se desarrollan y se expresan como tal en medio de la sociedad. Que la familia sea lo que es supone instaurar en el conjunto de las relaciones sociales un auténtico amor de amistad, benevolente, atento a la condición personal de quienes componen las distintas agrupaciones humanas.

“Comunión de personas”

En la mente de Wojtyła cuando habla de “*communio personarum*” está la relación de Personas que se da en la Santísima Trinidad. Es la “perijóresis” o amor intra-trinitario del cual el hombre es imagen y semejanza precisamente en la relación de personas, no cuando se contempla y vive desde la soledad sino en la plenitud del don. Es en el matrimonio y la familia donde se reproduce esta imagen trinitaria del hombre.

A nivel filosófico, digamos que en la comunión la persona pertenece a otra persona sin que experimente dicha pertenencia como un límite impuesto a la propia libertad, sino que es todo lo contrario, es su condición de posibilidad. En la comunión de personas la libertad encuentra su cumplimiento en el don de sí, que llega a cambiar la misma identidad personal, haciendo que esta pase de la “soledad” a una identidad “comunional”. Advirtamos que en esta comunión no se trata de un vivir “junto a otra” persona, sino que es un vivir la una “para la otra”. Esto es lo que se da en el matrimonio de un modo excepcional mediante la *complementariedad* y es lo que se extiende a la familia entera, mediante las relaciones de paternidad, maternidad, filiación y fraternidad.

Ya Aristóteles dijo que “la familia es anterior y más necesaria que el Estado”⁶⁷⁵, por lo que no es el Estado el que legitima a la familia, sino que es la familia la que legitima al Estado. La familia debe vigilar con atención para que el Estado no le usurpe el derecho a decidir acerca de la verdad del hombre. No es el Estado el que educa a la persona sino la familia. El Estado no tiene casa, y la casa es la condición imprescindible para aprender a ser amado y a amar.

Tras este inciso, afirma Wojtyła/Juan Pablo II: “El futuro de la humanidad se fragua en la familia”, esta expresión de *Familiaris consortio* no solo tiene un contenido teológico (pastoral), sino que se trata de una verdad enraizada en la naturaleza misma de la persona

⁶⁷⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1162 a.

humana y que puede encontrarse y ser leída en su corazón⁶⁷⁶. Es lo que hace que en la línea de nuestra investigación tenga tanta importancia el amor que se aprende en la familia, que hace a la persona y que construye la sociedad. Por lo que a la hora de hablar de la persona se nos hace imprescindible hablar de su “hábitat” más inmediato, en donde uno es recibido, donde se desarrolla y donde muere: la familia.

La tesis de Wojtyła es que desde este amor que se da en el núcleo de la familia es desde donde hay que partir para llegar al punto de llegada que no es otro sino la civilización del amor, tema que trataremos ampliamente en el siguiente capítulo.

⁶⁷⁶ Cfr. MELINA, L., *El legado de Juan Pablo II sobre matrimonio y familia*, Alpha Omega, XI, n. 2, 2008. 179-190.

CAPÍTULO III: APUNTES PARA UNA CIVILIZACIÓN DEL AMOR DESDE LA NORMA PERSONALISTA, LA PARTICIPACIÓN Y EL BIEN COMÚN

3.1. Justificación

La expresión “civilización del amor” no es original de Wojtyła, sino que fue acuñada con anterioridad por Pablo VI⁶⁷⁷, no obstante, nuestro autor la hace enteramente suya indagando y profundizando hondamente en lo que esta supone como propuesta adecuada al mundo de hoy y de todos los tiempos.

Como hemos señalado en otro capítulo, en la mente y en el corazón de Wojtyła está el enseñar al hombre el amor, a que haga suya esta experiencia del amor, a que lo viva honda y plenamente. Él mismo lo expresaba en su propia autobiografía al reflexionar sobre su juventud:

“Esta vocación al amor es, de modo natural, el elemento más íntimamente unido a los jóvenes. Como sacerdote, me di cuenta muy pronto de esto. Sentía una llamada interior en esa dirección. Hay que preparar a los jóvenes para el matrimonio, hay que enseñarles el amor. El amor no es cosa que se aprenda, ¡y sin embargo no hay nada que sea más necesario enseñar! Siendo aún un joven sacerdote aprendí a amar el amor humano. Este es uno de los temas fundamentales sobre el que centré mi sacerdocio, mi ministerio desde el púlpito, en el confesionario, y también a través de la palabra escrita. Si se ama el amor humano, nace también la viva necesidad de dedicar todas las fuerzas a la búsqueda de un ‘amor hermoso’”⁶⁷⁸.

Desde esta experiencia podemos descubrir lo que para Wojtyła supone la civilización del amor, una civilización donde se pueda vivir y se haga realidad este amor y desde ahí se vayan regenerando las personas, las familias, las estructuras sociales y en definitiva todos

⁶⁷⁷ El Papa Pablo VI convocó el Año Santo de 1975 bajo el lema de “renovación y reconciliación”. En su clausura, en la homilía durante la misa de la noche de Navidad, Pablo VI propuso, como coronación del Año Santo y como prolongación de la renovación de la Iglesia que había traído consigo, la construcción de una “civilización del amor”. La fórmula la siguió empleando hasta su muerte, en agosto de 1978.

⁶⁷⁸ JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la Esperanza*, o.c., 132

los pueblos, desde la solidaridad⁶⁷⁹ y el bien común. Son muchas las veces en las que desde una perspectiva teológica Wojtyła habla de la civilización del amor, poniendo a Cristo en el centro como verdadero modelo para todo hombre.

Sin embargo, desde nuestro método de estudio vamos a ir a una fundamentación antropológica-filosófica y para ello nos valdremos del estudio de los conceptos de “participación”, “solidaridad” y “bien común” en *Persona y acción* (aunque también veremos otros estudios posteriores), ya que es desde ahí desde donde podemos dar una base sólida a lo que supone esta expresión “civilización del amor”, hacia la cual queremos hacer converger y concluir todas las reflexiones hechas hasta ahora.

Cabe decir que, en opinión de algunos pensadores y nosotros nos unimos a ellos, la plena realización de la civilización del amor en este mundo no es posible. Algunos, en concreto Merecki, la denominan “utopía trascendental”⁶⁸⁰. No en el sentido de que no sea real, sino como algo a lo que hay que tender, como la estrella polar que nos guía pero que solo en las dimensiones de Dios podremos vivir plenamente. Esta matización nos ayuda a ser realistas a la hora de estudiar este tema, sin que ello nos haga perder la esperanza de vivir ya lo que se espera y aquello para lo que estamos hechos. Analizaremos también algunas de las actitudes que dificultan esta vivencia plena del amor y las consecuencias que conllevan. De este modo, podremos detectarlas, desenmascararlas y superarlas teniendo clara la vocación al amor de toda persona.

3.2. Relación entre “participación”, “norma personalista” y “civilización del amor”.

Para Wojtyła hay un aspecto dinámico en la correlación de la acción con la persona, que a su vez es resultante del hecho de que las acciones son realizadas por los hombres “junto a otros hombres”. Dicha expresión afirma Wojtyła tiene sus límites, aunque es la expresión más afortunada para hacer ver las distintas relaciones de las acciones humanas respecto a su carácter comunitario:

⁶⁷⁹ Si bien el concepto de solidaridad no es de origen cristiano, sino que tiene su fuente en el derecho romano, puede adecuarse con naturalidad para exponer el dogma de la Comunión de los santos y de hecho la Iglesia lo ha asumido. Cfr. a este respecto, FERRER, U., “Sobreelevación de la solidaridad a Cuerpo de Cristo”, *Studia Elckie*, n.15 (2013). 77-87.

⁶⁸⁰ Idea expuesta en una conversación mantenida con el profesor Merecki en Roma el 5 de octubre de 2017.

“La expresión ‘junto con otros’ no es ni demasiado precisa ni es suficiente, pero, a su vez, parece ser en este momento la más adecuada, si se trata de hacer notar las variadas relaciones en que se encuentran frecuentemente las acciones humanas en relación con su carácter comunitario o social. Se trata de una consecuencia simple y natural del hecho de que el hombre existe junto con los otros. El carácter comunitario, o social, se encuentra impreso en la propia naturaleza”⁶⁸¹.

En dicha afirmación wojtyliana encontramos ya los primeros fundamentos de la civilización del amor, ya que podemos extraer de aquí la dimensión social del hombre, quien no vive solo ni actúa en soledad, sino que vive “junto a otros” y por ende todas sus acciones repercuten en los demás, de igual modo a como las acciones de los demás también repercuten en él. El hombre no es una “isla” sino que por naturaleza está constituido en relación a los otros.

Este dato es ineludible, ya que la relación con los otros no es ‘accidental’, sino que forma parte del ser relacional del hombre. De aquí que en esa dimensión social, constitutiva del ser humano, deban mediar unas normas morales (que emanan de la naturaleza del hombre)⁶⁸² y de estas normas la más preeminente de todas es la norma personalista, que nos indica cuál es la llave en la relación con los otros: del “existir junto a otros” y del “actuar junto a otros”.

Wojtyła, ahondado más, se cuestiona en qué consiste la distinción entre la correlación dinámica de la acción y la persona, y responde afirmando que “la participación es una característica que responde a la correlación dinámica de la acción con la persona, a la realidad del actuar ‘junto con otros’. Pero esa característica exige una explicación global”⁶⁸³, que es lo que veremos a continuación.

3.2.1. El valor personalista de la acción

El valor personalista de la acción implica que toda acción desarrollada por una persona tiene un valor fundamental, al que Wojtyła llama *valor personalista de la acción*

⁶⁸¹ PyA., 376-377.

⁶⁸² WOJTYŁA, K., *Ethics primer. Elementarz etyczny*, Società Internazionale Tommaso D’Aquino-Poskie Towarzystwo Tomasza Z Akwinu, Roma-Lublin, 2017. 75 (“the human nature is the source of norms, because the reason as a faculty of the human nature, as an energy strictly connected with it, defines the principles of conduct according to how it discerns the paths by which a human being is to perfect himself in the framework of the entire order of beings”).

⁶⁸³ PyA., 379.

distinguiéndolo así de cualquier otra acción que no sea personal y al mismo tiempo haciendo hincapié en que las acciones humanas tienen todas ellas un carácter personal: “El valor personalista está inscrito en la misma realización de la acción por la persona, en el propio hecho de que el ‘hombre actúa’ de un modo que le es propio”⁶⁸⁴.

Asimismo, debido al carácter de autodeterminación de la acción, donde se expone la trascendencia de la persona, la acción lleva consigo la integración del campo somático humano y del psíquico. Para clarificar esta idea fundamental lo expone Wojtyła en los siguientes términos:

“El valor personalista, que se encuentra sustancialmente en el hecho de la realización de una acción por una persona, encierra en sí todo un conjunto de valores referentes al perfil de la trascendencia o de la integración, puesto que cada uno de ellos contribuye a su manera a la realización de la acción y, a la vez, son un valor para sí”⁶⁸⁵.

Seguirá arguyendo que el valor personalista de la acción humana es a la vez expresión particular y fundamental de la propia persona. Por lo que aquí encontramos una relación muy estrecha con la norma personalista (es la afirmación de la persona por sí misma). En este sentido, aunque sin eludir la parte axiológica, Wojtyła quiere profundizar más en la parte ontológica y desde aquí poder contribuir a un conocimiento más profundo de la dimensión axiológica de la persona:

“Por esto, el valor personalista de la acción, estrictamente relacionado con su realización por parte de la persona, constituye el origen y el fundamento concreto tanto del conocimiento del valor de la persona, como de los valores que se encuentran en la persona según su jerarquía específica”⁶⁸⁶.

Dando un paso más, señala Wojtyła que el valor personalista precede y condiciona el valor ético de la acción. Este punto conviene retenerlo ya que nos ayudará a entender mejor esta relación entre norma personalista y civilización del amor. La persona se realiza a sí misma cuando realiza una acción, por lo que una acción realizada por una persona constituye un valor en sí misma:

“No consideramos la realización de una acción por una persona como un hecho con significado meramente ontológico. Le atribuimos también un significado

⁶⁸⁴ PyA., Ibid.

⁶⁸⁵ PyA., 380.

⁶⁸⁶ Ibid.

axiológico: la realización de una acción por una persona constituye un valor en sí misma. Y se trata, en concreto, del valor personalista, porque la persona se realiza a sí misma cuando realiza una acción”⁶⁸⁷.

Es ahora cuando nos podemos adentrar en una pregunta central en este apartado: ¿Qué relación existe entre el hecho de actuar “junto con otros” y el valor personalista de la acción? ¿Cómo podemos fundamentar desde esta relación las líneas a seguir o directrices de cara a una civilización del amor? Para ello debemos adentrarnos en un concepto clave: la participación. Dicho concepto nos lleva a la naturaleza social del hombre, que en palabras de Wojtyła significa “ante todo la realidad de existir y actuar ‘junto con otros’, y se atribuye a cada hombre como si fuera su consecuencia”⁶⁸⁸.

Veamos tres características en las que se detiene el autor sobre el esclarecimiento del concepto “participación” que nos ayudará para nuestras ulteriores reflexiones:

- La participación como propiedad del actuar “junto con otros” difiere del sentido tradicional filosófico que lo relacionó más bien con la naturaleza. Se entiende aquí por participación lo que corresponde a la trascendencia de la persona en la acción cuando esa acción es realizada “junto con otros” en las diversas relaciones sociales e interpersonales. Digamos que, gracias a la participación, el hombre, en su actuar junto con otros, conserva todo lo que resulta de esta actuación conjunta, y al mismo tiempo, a través de esto realiza el valor personalista de la propia acción.
- En segundo lugar, Wojtyła ve en la participación una característica de la persona que actúa junto con otros. Es una propiedad de la propia persona, una propiedad interior u homogénea, que hace que la persona en su existencia y actuación junto a otros lo haga siempre como persona. Por lo que realiza una acción y se realiza ella misma. Por esto, la participación determina el valor personalista de toda cooperación.
- En tercer lugar, la participación es una capacidad multiforme de relación con los demás.
- Finalmente, la participación tiene un significado teórico y normativo.

⁶⁸⁷ PyA., 381.

⁶⁸⁸ PyA., 385.

3.2.2. Individualismo y totalitarismo como excluyentes de una civilización del amor

Dicho esto, Wojtyła analiza la negación o limitación de la participación, que para él son el individualismo y el totalitarismo. En el individualismo se imposibilita la participación en sí misma, teniendo su origen en la persona como sujeto y autor del actuar. En el totalitarismo, también se hace imposible la participación, ya que tiene su origen fuera de la persona y “es consecuencia de una organización equivocada de la propia comunidad de acción”⁶⁸⁹. Por otro lado, el individualismo presenta el bien del individuo como el bien principal y fundamental, al que se debe subordinar cualquier comunidad o sociedad; sin embargo, el totalitarismo es lo opuesto, subordina incondicionalmente el individuo y su bien a la comunidad y a la sociedad.

A este respecto Buttiglione piensa que no es falso ver en el concepto de totalitarismo objetivo una polémica contra cierto tipo de esencialismo y de objetivismo teológico que durante mucho tiempo ha censurado el problema de la libertad. Asimismo, dice este autor que “son ciertamente individualistas muchas posiciones que son o que pretenden ser anticapitalistas”⁶⁹⁰. Podemos fijarnos en aquella expresión emblemática de J. P. Sartre: “El infierno son los otros”⁶⁹¹.

Nuestra tesis -apoyados en Wojtyła- consiste en la total imposibilidad de una civilización del amor desde la concepción individualista del hombre o por el contrario desde una visión totalitaria de este. Ya que tanto una como otra pueden definirse como “a-personalista o como anti-personalista, puesto que es propio del modo de pensar personalista el convencimiento de que la capacidad de participar es una propiedad de la persona”⁶⁹². A esto hay que añadir, aunque resulta obvio a estas alturas, que tampoco es posible una civilización del amor donde lo que impere sean los principios utilitaristas, ya que es totalmente opuesto a la norma personalista como única norma que hace justicia a la verdad antropológica del ser humano.

Es cierto que el hombre puede y debe hacer uso de su libertad, pero teniendo en cuenta que cuando la persona elige el mal se esclaviza a él, ya que el mal supone siempre una no

⁶⁸⁹ PyA., 391.

⁶⁹⁰ BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyła*, o.c., 201.

⁶⁹¹ Para el paralelismo entre Sartre y Wojtyła, Cfr., JAWORSKI, M., “Sartre, el uomo e Papa Wojtyła”, en *CSEO-Documentazione*, 145. (1979) (texto original en *Wież*, febrero/marzo de 1979).

⁶⁹² PyA., 394.

realización: “el hombre tiene libertad de acción, tiene derecho a actuar, pero no tiene derecho a actuar mal. En esta dirección va la determinación que se deriva del derecho, y que a la vez corresponde al orden personalista”⁶⁹³.

3.2.3. Participación⁶⁹⁴ y civilización del amor

La participación es una característica esencial de la comunidad, todo lo contrario que en el individualismo y colectivismo, y en esta comunidad nos adentramos ahora para comprender el sentido de la civilización del amor en la “comunidad humana”, ya que si esta comunión-comunidad no se da, es una quimera el pensar en la posibilidad de una civilización que tenga como fundamento, guía y meta el amor.

En la comunidad es donde descubrimos la participación que desde la experiencia constatamos que supone un actuar y existir “junto con otros”, y desde esta experiencia es desde donde se realiza la participación de la persona:

“La participación como propiedad de la persona constituye simultáneamente su *constitutivo* específico, la característica esencial de la comunidad. Gracias a esta propiedad, la persona y la comunidad de algún modo salen de sí mismas y no son extrañas o contrarias entre sí, como aparecen cuando se fundamentan sobre una concepción del hombre individualista o anti-individualista”⁶⁹⁵.

En la participación hay que tener en cuenta que el sujeto propio de la acción es el hombre y no la comunidad, ya que de ser esta segunda se perderían la libertad y la responsabilidad que la libertad lleva consigo, diluyendo al hombre en ser parte de una masa homogénea. Por ello, el existir y actuar “junto con otros” no constituye un nuevo sujeto de acción, sino que solo introduce nuevas relaciones entre los hombres, que son los sujetos reales de la actuación. Esto se da de tal modo que podemos afirmar que el concepto de comunidad (en su sentido sustantivo y abstracto) se encuentra próximo y muy cercano a la realidad dinámica de la persona y la participación: “Puede ser incluso más próximo que el

⁶⁹³ Ibid.

⁶⁹⁴ Un estudio más profundo sobre la participación lo encontramos en: WOJTYŁA, K., “Participation or alienation” in *Analecta Husserliana*, n. VI, *The self and the other*, Reidel, Dordrech 1977. También encontramos un estudio de la participación más exhaustivo en el ensayo de Wojtyła “Osoba: Podmiot i wspólnota”, in *Roczniki Filozoficzne*, vol. 24 (1976), n. 2. 5-39. Traducido al español “La persona: sujeto y comunidad”, en *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid 2005. También la obra más reciente en inglés explicando *Persona y acción*: ACOSTA-REIMERS, *Karol Wojtyła's personalist philosophy -Understanding Person and Act- O.c.*, 224-243.

⁶⁹⁵ PyA., 395.

concepto de ‘colectividad’ o de ‘sociedad’, aunque la raíz etimológica de ambas expresiones sea prácticamente la misma: ‘con-junto’⁶⁹⁶.

Este dato es muy pertinente para una civilización del amor, ya que el sujeto no se pierde en una masa, sino que él y siempre él “junto con otros” es el sujeto propio de la acción. Por lo que, en consecuencia, tendremos que prestar mucha atención siempre y en primer lugar al hombre concreto a la hora de pensar y delinear una civilización del amor y nunca a la inversa, pues si así lo hiciéramos caeríamos en el peligro de ideologizar al hombre, como ya hemos advertido con anterioridad. Si bien se puede hacer un análisis de la sociedad (desde la sociología o antropología social), debemos remitirnos inmediatamente al hombre en concreto y real, al hombre que es libre, sujeto propio de su acción y que actúa “junto con otros” en sociedad: en comunidad.

Acaba este punto Wojtyła analizando la diferencia existente entre el ser miembro de una comunidad y la participación. Mediante este apartado nos quiere introducir en el siguiente punto que es el bien común (que veremos a continuación en detalle ya que es fundamental para el tema que nos ocupa). Se pregunta Wojtyła si la persona en la realización de la acción en la comunidad se realiza a través de ella o no a lo que responde que la participación supone una verdadera acción en la comunidad donde la persona se realiza a sí misma en esa acción. No obstante, advierte que “al actuar ‘junto con otros’, el hombre puede permanecer fuera de la comunidad que determina la participación. Nos encontramos ante un problema que no se puede solucionar sin contemplar el problema del llamado bien común”⁶⁹⁷.

3.2.4. El bien común, guía para una civilización del amor

La solución del problema de la comunidad y de la participación se halla no en la propia realidad del actuar o del existir “junto con otros” sino en el bien común, más en concreto, se encuentra en el significado que demos al concepto de bien común:

“Si entendiéramos por ‘bien común’ lo mismo que por ‘bien de la comunidad’, ese significado sería apropiado, pero quizá contendría en sí una unilateralidad importante; una unilateralidad en el ámbito de la axiología que es parecida a la que

⁶⁹⁶ PyA., 396s.

⁶⁹⁷ PyA., 399.

sugieren en la antropología las denominaciones de individualismo y de anti-individualismo”⁶⁹⁸.

Aunque el bien común es ciertamente el bien de la comunidad, exige algunas aclaraciones desde las consideraciones que hemos hecho anteriormente. Digamos que en opinión de Wojtyła se puede identificar una comunidad objetiva de acción basándose en el hecho de que los hombres actúen en común, desarrollando una misma labor o tarea para conseguir un mismo fin; en ese caso del bien común como bien de una comunidad concreta de acción puede definirse con facilidad como el fin al que tiende la comunidad. Por ejemplo, unos albañiles excavando una cimentación tienen como finalidad la edificación de la casa, al igual que unos estudiantes estudiando una materia tienen como finalidad la asimilación de la materia.

En este sentido, podemos mirar cada uno de los bienes comunes, entendidos de esta forma, como una cadena teleológica, por la que cada uno de ellos pasa a ser un medio para otro bien común como fin. A nuestro entender, si seguimos esta línea cada vez vamos buscando bienes mayores hasta llegar a los más altos y plenos como la plena comunión con los demás y con Dios.

Señala Wojtyła que además hay que tener en cuenta no solo el bien a nivel objetivo sino también a nivel subjetivo: el momento de actuar que hace referencia a las personas agentes. El bien no es solo el fin de una acción: “sino que en él se encuentra, a la vez y ante todo, lo que condiciona y de algún modo pone de manifiesto la participación en las personas que actúan en común, y que precisamente por eso las conforma como una comunidad subjetiva de acción”⁶⁹⁹.

Por tanto, se debe comprender el bien común en el doble sentido objetivo y subjetivo al mismo tiempo. Es el significado subjetivo del bien común el que está íntimamente relacionado con la participación como propiedad de la persona y la acción, y dado que el bien común es algo que responde a la naturaleza social del hombre, cuando este realiza una acción “junto con otros” se realiza a sí mismo:

“Se trata, por tanto, de una auténtica estructura personalista de la existencia del hombre en comunidad, en cualquier comunidad a la que pertenezca. Precisamente por

⁶⁹⁸ PyA., 400.

⁶⁹⁹ PyA., 401.

eso, el bien común es el bien de la comunidad, y es el que crea las condiciones axiológicas de la existencia comunitaria (...). Puede decirse que, en el orden axiológico, el bien común determina a la comunidad, a la colectividad y a la sociedad; definimos a cada una de ellas basándonos en su específico bien común”⁷⁰⁰.

El bien común como fundamento de la comunidad humana

Debemos considerar que la participación en los grupos unidos por una comunidad de acción no se realiza ni se manifiesta en igual medida que en las comunidades que poseen una estabilidad en el campo del existir, como: la comunidad familiar, nacional, religiosa o estatal. El bien común en estas comunidades es mucho más profundo, siendo, además, más fuerte el fundamento de la participación. En estas comunidades (naturales ya que corresponden a la naturaleza social del hombre) cada hombre espera poder elegir en ellas como bien común propio lo que otros eligen y porque otros lo eligen, también porque le sirve para realizar su propia persona. De igual modo, desde la participación, el hombre también espera que sus acciones sirvan a las comunidades fundadas sobre el bien común, las sostengan y las enriquezcan.

Otro dato a tener en cuenta para nuestro cometido, es comprender que el hombre está preparado, en este contexto axiológico, para renunciar incluso a algunos bienes individuales (a su propio interés personal), por el bien de la comunidad. Renuncia que se debe hacer siempre desde la propia libertad porque la persona entiende que el bien común, el bien de todos es mejor que su propio bien particular, y siendo este un bien, opta por sacrificarlo en beneficio de un bien mucho mayor, el bien de todos. “Esa renuncia no es *‘contra natura’*, puesto que responde a la participación, que es una propiedad de cada hombre y, basándose en ella, se abre el camino de su propia realización”⁷⁰¹. Se trata pues de una renuncia al propio interés, e incluso al bien particular por un bien mucho mayor que repercute en los fundamentos mismos de la sociedad; “no es el número ni tampoco la generalidad en sentido numérico lo que determina el carácter propio del bien común, sino sus fundamentos”⁷⁰².

Por tanto, es en el “actuar conjuntamente” y en el “existir conjuntamente” donde se pone de manifiesto la participación como propiedad de la persona y de la acción, siendo además fundamento de la auténtica comunidad humana. Sobre esta cimentación filosófica

⁷⁰⁰ PyA., 402.

⁷⁰¹ PyA., 403.

⁷⁰² Ibid.

debemos partir si queremos entender lo que es la civilización del amor y caminar hacia ella. Puesto que, aunque “utópica” en el sentido de que nunca se realizará del todo, sí que marca la senda por la que el hombre puede y debe transitar haciendo justicia a su realidad personal.

A nuestro juicio, hay una jerarquía de comunidades que van desde las más importantes y vitales, como la familia, a las que son más secundarias (aunque no por ello prescindibles o irrelevantes), en cada una de estas comunidades el hombre debe ejercer la participación libremente, actuando junto a otros, dando de sí y recibiendo de los demás, y en esta unión jerárquica y comunal de las distintas comunidades (comunidad familiar, estatal, religiosa, etc.) es desde donde se atisba lo que con toda propiedad podemos denominar civilización del amor.

Tendremos que seguir profundizando sobre el bien común en estudios posteriores de Wojtyła, pero lo haremos más adelante después de explicar la relación yo-tú para que desde esta entendamos la relación del “nosotros” y su nexo de unión con el bien común. Ahora vamos a delinear cuales son las actitudes adecuadas y no adecuadas que hacen posible la civilización del amor.

3.2.5. Actitudes auténticas y adecuadas para la civilización del amor

Son dos las actitudes o principios que analiza Wojtyła como verdaderamente auténticas y adecuadas. Por un lado, la actitud de solidaridad y por otro, la actitud de oposición. Según él, se necesitan una a la otra para poder entenderse correctamente.

La actitud de solidaridad es una consecuencia natural del hecho de que el hombre existe y actúa “junto con otros”. Del mismo modo, es una actitud de la comunidad en la que el bien común condiciona y revela de modo adecuado la participación sirviendo esta al bien común, al que apoya y realiza. En palabras de Wojtyła, la solidaridad significa:

“la disposición constante de aceptar y realizar la parte que a cada uno le corresponde por pertenecer a una determinada comunidad. El hombre solidario no solo realiza lo que le corresponde porque pertenece a una comunidad, sino que también lo hace ‘para el bien del conjunto’, o sea, para el bien común. La consciencia del bien común le impone llegar más allá de la parte que le compete, si bien en esta referencia intencional él realiza fundamentalmente su parte. En cierto modo, la solidaridad

incluso le impide invadir el terreno de las obligaciones ajenas y asumir como propia la parte que compete a algún otro”⁷⁰³.

La actitud de solidaridad es compatible con la participación, ya que tiene en cuenta las partes respectivas que corresponden a cada uno de los miembros de la comunidad. En cambio, si alguien asumiera alguna parte de las obligaciones que no le pertenecen, estaría actuando esencialmente contra la comunidad y la participación. Sin embargo, esto último “viene exigido por la solidaridad en aquellos casos en que limitarse sin más a la propia parte implicaría falta de solidaridad”⁷⁰⁴, ya que no estaríamos teniendo en cuenta al otro y sus necesidades o situación concreta y particular. Dicha puntualización según Wojtyła:

“significa indirectamente que la referencia al bien común en la actitud de solidaridad debe estar permanentemente viva, que debe dominar al hombre hasta tal punto que sepa cuándo es oportuno que asuma algo que excede lo que le corresponde habitualmente en la actuación y en la responsabilidad. El sentido particular de las necesidades de la comunidad, que es específico de la actitud de solidaridad, hace que, por encima de toda parcialidad o particularismo, resalte en ella el rasgo de una cierta complementariedad: la disposición a ‘complementar’ con la acción que realice lo que otros realizan en la comunidad (...). Por eso también se puede decir que la actitud de la solidaridad es la expresión básica de la participación como propiedad de la persona. Gracias a esta actitud, el hombre encuentra su propia realización realizando a los demás”⁷⁰⁵.

En cuanto a la *actitud de oposición* indiquemos que no está sustancialmente reñida con la solidaridad. Quien se opone no se abstiene de participar en la comunidad, no por oponerse disminuye su disposición a actuar en lo que se refiere al bien común. Wojtyła se centra en el entendimiento de la oposición desde una actitud básicamente solidaria, no como negación del bien común o negación de la necesidad de participación, sino más bien, como confirmación de ella.

La experiencia nos hace ver que los hombres que se oponen en la comunidad no lo hacen para alejarse de la comunidad, sino que por el contrario buscan su lugar adecuado en esa comunidad, por ello, buscan la participación y la concepción del bien común que les

⁷⁰³ PyA., 405.

⁷⁰⁴ PyA., 406.

⁷⁰⁵ Ibid.

permita participar mejor, con mayor plenitud y eficacia en la comunidad. Es importante remarcar este punto, ya que se puede entender mal.

La oposición es necesaria también de cara a una civilización del amor porque confronta y ayuda a través del diálogo a dilucidar cuál es el mejor camino para llegar a ella. Miembros de la comunidad que tengan que adoptar en un determinado momento una actitud de oposición, aunque parezca lo contrario, están contribuyendo desde su oposición al bien común de la comunidad.

Para aclarar esta actitud Wojtyła expresa que “la comunidad humana posee una estructura adecuada cuando la oposición justa no solo tiene en ella derecho de ciudadanía, sino también la eficacia que exijan en cada caso el bien común y el derecho a participar”⁷⁰⁶.

Una última actitud que delinea Wojtyła como consecuencia de estas dos es la actitud o *sentido de diálogo*, ya que el bien común no es algo estático, sino que posee una estructura dinámica. En esencia, debe hacer que aparezca la actitud de solidaridad y la de participación, pero sin cerrarse ni excluir la oposición. De aquí la importancia del diálogo. Diálogo porque todos tienen algo que aportar, porque cada persona es un mundo único e irremplazable y, si tomamos en rigor la norma personalista, no podemos obviar o rechazar la participación de una forma o de otra de cada persona en particular dentro de la comunidad.

Si no hay diálogo hay imposición de una visión unilateral, que por tanto es parcial y no engloba a todos, por lo que obviamente no sirve para todos, sino solo para unos pocos. Este tema es nuclear en vistas a la civilización del amor: si no hay diálogo no hay comunicación, sin comunicación no puede haber comunión y sin comunión es una entelequia la comunidad, mucho más como comunidad de amor que engloba a nivel general todas las otras comunidades.

Es cierto que la oposición puede dificultar las relaciones, pero no por eso las tiene que deteriorar o imposibilitarlas; el diálogo es útil para descubrir lo que es verdadero y correcto en una situación de oposición, dejando de lado los planteamientos netamente subjetivos que con frecuencia son los que originan las tensiones, conflictos y disputas entre los hombres. En cambio, objetivamente, lo que es verdadero y justo siempre contribuye al desarrollo de la persona y a al enriquecimiento de la comunidad:

⁷⁰⁶ PyA., 407.

“El principio del diálogo es tan adecuado porque, al no rehuir las tensiones, los conflictos ni las luchas que aparecen en la vida de las distintas comunidades humanas, y asumir, en cambio, lo que hay en ellas de verdadero y justo, puede ser el origen del bien para los hombres. Es preciso aceptar el principio del diálogo sin temer las dificultades que aparezcan en el curso de su realización”⁷⁰⁷.

3.2.6. Actitudes no auténticas

Si por un lado es necesario ver las actitudes auténticas como algo insoslayable para el propósito de esta civilización basada en el amor, no menos importante es advertir las actitudes no adecuadas, no auténticas y por tanto problemáticas en este cometido. Dichas actitudes obstaculizan y difuminan incluso la posibilidad de hablar de una sociedad basada en los principios del amor. Sumariamente digamos que estas actitudes se resumen en dos para Wojtyła aunque nosotros añadiremos otro grupo de ellas no menos importantes:

- La actitud conformista: que implica la falta fundamental de solidaridad y simultáneamente la eliminación de la oposición. Aquí el hombre no crea la comunidad, no participa activamente en ella, sino que de algún modo se deja introducir en la colectividad:

“La actitud del conformismo oculta -si no la negación o la limitación- por lo menos una debilidad de la trascendencia personal: de la autodeterminación y de la elección. En esto consiste el defecto personalista de esta actitud (...). Se trata (...) de la renuncia fundamental a la realización de sí mismo al actuar ‘junto con otros’ y mediante esa actuación. El hombre-persona de alguna manera consiente en que la comunidad le arrebate a sí mismo”⁷⁰⁸.

Digamos que el conformismo supone la negación de la participación en el sentido estricto del término: “La verdadera participación queda sustituida por una participación aparente, por una adecuación superficial a los otros, sin convencimiento y sin auténtica implicación”⁷⁰⁹. Wojtyła critica este conformismo arguyendo que no es lícito ya que esta situación en la que las personas solo se adecuan externamente a las exigencias de la comunidad (principalmente para obtener

⁷⁰⁷ PyA., 408.

⁷⁰⁸ PyA., 410s.

⁷⁰⁹ Ibid.

beneficios o evitar disgustos) hace que tanto la persona como la comunidad sufra pérdidas irreparables.

- Por otro lado, nos encontramos con otra actitud no auténtica denominada por Wojtyła como “evasión”. La evasión es una falta de participación mediante la cual la persona *no se hace presente en la comunidad*. Con la evasión es imposible un verdadero actuar y existir “junto con otros”, ya que se evade el encuentro solidario o la confrontación. Puede ser por varios motivos, entre ellos está el creer que uno no puede ser solidario con los demás ni que pueda adoptar una actitud de oposición y por ello prefiere evadirse. El hombre está convencido de que la comunidad le anula (o por lo menos así lo percibe) y prefiere evadirse de la comunidad y las responsabilidades que lleva consigo el ser miembro activo de ella, actuando y existiendo “junto con otros” en la busca de un mismo bien común como fundamento de una civilización basada en el amor.

A estas actitudes no adecuadas que propone Wojtyła podríamos añadir otras que son “patológicas” y que dificultan el actuar “junto con otros”. Pongamos por ejemplo el caso de aquellos que viven esclavos de las adicciones: drogodependencia, ludopatía, etc., o la de aquellos que eligen el mal (criminales en muchos casos) para conseguir sus propios objetivos e intereses personales, tales que no contribuyen a una realización personal sino al deterioro de la persona y por ende también de la sociedad. También podemos pensar en aquellos que padecen enfermedades mentales como esquizofrenia, trastornos de la personalidad, trastornos sexuales, etc.

Dentro de este grupo, podemos incluir también, en el sentido de actitud no adecuada, el *terrorismo* que atenta contra las mismas bases de la sociedad y que desgraciadamente hoy está adquiriendo dimensiones descomunales como nunca antes se había dado en la historia. En esta contra-actitud violenta y letal vemos hasta dónde puede llegar la degradación del ser humano, que “ideologizado” (lleno de odio y violencia, o desde un fanatismo ciego) se auto-inmola a sí mismo no en beneficio del bien social sino de un interés muy particular que no solo atenta contra los fundamentos de la sociedad sino también con la misma dignidad personal. Notemos esta gran diferencia en dar la vida “por” los demás y su bien a “perderla”, “privarse de ella” “contra” los demás y en “beneficio” del propio interés egoísta y ciego.

Aunque no vamos a detenernos a analizar todo lo que hay detrás de estos problemas, sí que los enunciamos para advertir que hay todo un grupo o conjunto de actitudes,

voluntarias o involuntarias que dificultan o hacen imposible la civilización del amor. ¿Cómo deben ser abordados estos casos? Humildemente reconocemos que escapan al objeto de nuestro estudio, ya que requeriría un estudio social y psicológico muy exhaustivo que no está a nuestro alcance. No obstante, nosotros hemos considerado oportuno constatar este tercer conjunto para ser realistas ante la sociedad real de la que partimos. Una sociedad donde existe el misterio del mal y que no se puede ni ocultar ni responder a él superficialmente. De momento, a nosotros nos basta con señalar su existencia y presencia operante.

Dicho esto, pasamos al último apartado de la tesis, el cual, aunque fue tratado por encima en la primera parte cuando estudiamos el amor en Wojtyła, ahora lo queremos considerar desde su aspecto filosófico-antropológico como fundamento de una civilización fundamentada en el amor.

3.3. “Miembro de una comunidad”, “prójimo” y significado del “mandamiento del amor”: fundamento de la civilización del amor

Recordemos que Wojtyła hace una distinción entre “miembro de una comunidad” y “prójimo” como dos formas de ejercer la participación, sabiendo que esta expresa algo distinto cuando se trata de la relación de un miembro con la comunidad que cuando se refiere al prójimo.

Un dato interesante que conviene considerar es que: “Los hombres son, o llegan a ser, recíprocamente próximos o extraños -esto último de alguna manera indica una falta de la comunidad-, pero todos son permanentemente mis prójimos y no dejan de serlo”⁷¹⁰. Por ello, de cara a una civilización del amor, podemos y debemos afirmar rotundamente que *todos* -aun siendo extraños- son mis prójimos inmutablemente y nunca dejan de serlo bajo ninguna circunstancia. Esta visión real evita muchas tentaciones de hacer clasificaciones en la sociedad dependiendo de otros intereses, sean del tipo que fueren; por encima de todo el otro es siempre mi prójimo.

Este concepto de “prójimo” expresa la relación recíproca de todos los hombres en la humanidad, así lo expresa Wojtyła:

“El concepto ‘prójimo’ nos hace advertir y valorar en el hombre lo que no depende de su pertenencia a algún tipo de comunidad. Nos lleva a advertir y valorar

⁷¹⁰ PyA., 414.

en él algo más absoluto. El concepto de ‘prójimo’ está unido con el de hombre como tal y con el valor de la persona en sí, sin que dependa de su relación con esta o aquella comunidad o sociedad. El concepto de ‘prójimo’ se refiere o tiene en cuenta solo la humanidad en sí, que posee cualquier ‘otro’ hombre tanto como ‘yo’. El concepto ‘miembro de una sociedad-comunidad’ presupone en cierto modo la realidad de la que habla el concepto de ‘prójimo’, pero a su vez, lo limita, lo sitúa en un plano secundario e, incluso, lo ofusca. Sitúa en primer plano la propia pertenencia a una comunidad determinada (...). El concepto de ‘prójimo’ se refiere, pues, a una realidad más general, y también al fundamento más universal de cualquier comunidad humana. La comunidad en una misma humanidad es, en efecto, el fundamento de cualquier otra comunidad. Si se aislara una comunidad cualquiera de esa comunidad fundamental, perdería su ‘humanidad’, su carácter ‘humano’⁷¹¹.

Esto nos hace ver que el hombre no solo es capaz de participar “junto con otros”, sino que de un modo más radical es capaz de participar en la humanidad de los otros y sobre ello se apoya cualquier participación en una comunidad. Por tanto, es el concepto prójimo el que nos indica este modo personal de la participación en la humanidad de los otros haciendo y garantizando que la comunidad sea verdaderamente humana, donde la norma que rige al ser personal es la norma personalista y desde aquí se debe partir siempre para la edificación de una civilización del amor, donde se exprese lo más personal y humano que hay en cada hombre que actúa “junto con otros” y en “otros”.

Desde esta perspectiva, es necesario entender que la participación en la humanidad de cada hombre (no decimos de los hombres en general) es el núcleo de toda participación. Traemos aquí un texto muy claro de Wojtyła que nos ayudará a las conclusiones a las que llegaremos:

“La participación corre pareja tanto a la comunidad como al valor ‘personalista’. Precisamente por esa razón no puede expresarse únicamente en la pertenencia a diversas comunidades, sino que, mediante ello, debe llegar hasta la humanidad de cada hombre. Solo mediante esta interrelación en la misma humanidad, a la que se refiere el concepto de ‘prójimo’, la propiedad dinámica de la participación alcanza su profundidad personal y su dimensión universal. Y entonces podemos considerar que sirve no solo para la realización de esta o aquella persona, sino para la realización de

⁷¹¹ PyA., 415.

cada persona en la comunidad y justamente mediante ella (...). *La capacidad de cada hombre de participar en la misma humanidad constituye el núcleo de toda participación* y condiciona el valor personalista de cualquier actuación y existencia ‘junto con otros’⁷¹².

Queda patente en este texto la interrelación entre “miembro de una comunidad” y “prójimo”, en vez de oponerse o ser contradictorias, se reclaman mutuamente; aunque en dicho reclamo no se puede perder de vista el horizonte personalista de “prójimo” como una forma de participar en la humanidad de cada hombre en la comunidad. Sin este sentido personalista no se entendería adecuadamente lo que es la comunidad, ya que podría verse como el conjunto “gregario” de una serie de hombres, etc.; sin embargo, adquiere toda su significación desde la participación en la humanidad de cada hombre.

En estas consideraciones tenemos en cuenta el sentido único e irrepetible de cada persona, cuya aportación y participación en la comunidad desde su ser “prójimo” es una tarea irremplazable, que la realiza dicha persona o nunca nadie podrá realizarla por ella. De aquí la responsabilidad que lleva consigo el sentido personal del que venimos hablando, sin el cual no habría verdadera participación, ni comunidad, ni sociedad, menos aún civilización del amor.

Complementando lo dicho, digamos que años más tarde, Wojtyła escribió un artículo titulado *La persona: sujeto y comunidad*; será en este estudio donde él mismo afirme que *Persona y acción* no contiene una teoría de la comunidad, sino que se ocupa “solamente de reflexionar sobre la condición elemental para que el existir y el obrar del hombre-persona ‘junto con los otros’ pueda servir para el perfeccionamiento de sí mismo, o por lo menos no lo obstaculice”⁷¹³.

Vuelve a remarcar en este artículo que la participación debe ser entendida no desde una idea abstracta del hombre, sino como el “yo” personal en cada caso, único e irrepetible. En este sentido la humanidad no es un término abstracto o universal, sino que posee en cada hombre la importancia específica del ser personal. Por lo que la comunidad no es solo el hecho “material” del existir y obrar en común de muchos hombres, sino la “unidad propia de tal multiplicidad”⁷¹⁴.

⁷¹² PyA., 416s.

⁷¹³ WOJTYŁA, K., “La persona: sujeto y comunidad”, *Mi visión del hombre*, o.c., 72.

⁷¹⁴ O.c., 75.

Es aquí donde Wojtyła explicita que la comunidad no es la sociedad y, al mismo tiempo, la sociedad tampoco es la comunidad. Ambas son concebidas bajo aspectos diversos, lo cual constituye una diferencia importante. Podemos afirmar que en cierto sentido la sociedad (el grupo social, la colectividad, etc.,) se realiza a través de la comunidad de sus miembros. Por ello:

“la comunidad aparece como algo esencial, al menos desde el punto de vista de la subjetividad personal de todos los miembros de una sociedad o grupo social dados. De este modo se ve claramente que las relaciones sociales en una sociedad dada (...) pueden ser fuente de alienación en la medida en que desaparece la comunidad, es decir, la relación, el vínculo y la unidad social experimentados en la conciencia y en la vida de los sujetos individuales”⁷¹⁵.

La comunidad tiene un significado ontológico y axiológico a la vez, es decir, también normativo. Y aquí es donde encontramos un punto que desarrolla lo que habíamos expuesto anteriormente, y que nos hace comprender mejor cuanto venimos afirmando. Existe un valor especial de la comunidad que no puede ser identificado simplemente con el bien común: “descubrimos este valor siguiendo el con-vivir y el co-obrar de los hombres bajo el aspecto de la subjetividad personal de cada uno de ellos. El bien común parece más bien una objetivación del sentido axiológico de cada sociedad, colectividad, ambiente, grupo social, etc.”⁷¹⁶.

3.3.1. “Yo- tú”: dimensión interpersonal de la comunidad⁷¹⁷

Para nuestro autor, explicitando el significado de comunidad, afirma que parece que solo desde una posición suficientemente estructurada de la subjetividad personal del hombre se puede someter a un análisis completo la relación “yo-tú” y, consecuentemente, la relación “nosotros” desde el punto de vista de la realidad comunitaria contenida en estas relaciones.

Es en la relación “yo-tú” donde se vislumbra especialmente la dimensión interpersonal de la comunidad, ya que en esta relación siempre se parte de dos sujetos, de un “yo” y de un “tú” que juntos posibilitan la comunidad de dos personas; obviamente, si faltara uno de estos

⁷¹⁵ O.c., 77.

⁷¹⁶ O.c., 78.

⁷¹⁷ Un estudio complementario lo podemos encontrar en: BUBER, M., *Yo y tú*, Herder, Barcelona 2017.

sería imposible la comunidad. En esta relación se expresa una distinción, el otro, el “tú” no soy yo, y al mismo tiempo una unidad:

“el ‘tú’ nos ayuda en el orden normal de las cosas a afirmar más completamente nuestro ‘yo’, aún más a confirmarlo, en una ayuda en la autoafirmación. En su forma fundamental, la relación ‘yo-tú’ no me hace salir de mi subjetividad, al contrario, de alguna manera, me enraíza más potentemente en ella”⁷¹⁸.

Para Wojtyła, la relación del “yo” con el “tú” constituye una auténtica experiencia de la relación interpersonal, aunque la experiencia plena tiene lugar cuando esta relación tiene carácter recíproco: “cuando al mismo tiempo, aquel ‘tú’ que se hace para el ‘yo’ un ‘otro’ bien determinado, es decir, también otro hombre, hace de mí su ‘tú’ (...) tienen experiencia de su relación”⁷¹⁹.

Ahondando más, a través de la acción orientada al “tú” el “yo” en cuanto sujeto se experimenta de una forma nueva a sí mismo, en su propia subjetividad. La objetividad del obrar (de la acción e interacción) está en el origen de la confirmación de la subjetividad del yo agente y representa la subjetividad personal que le es propia.

3.3.2. El “nosotros”, la dimensión social de la comunidad y su relación con el bien común

Si veíamos cómo el “yo” y el “tú” remiten solo indirectamente a la multiplicidad de las personas vinculadas por la relación y directamente a las personas mismas, el “nosotros” manifiesta directamente una multiplicidad, mientras que indirectamente remite a las personas que pertenecen a esta multiplicidad: “El ‘nosotros’ indica, sobre todo, una colectividad; esta colectividad se compone de hombres, es decir de personas”⁷²⁰.

El “nosotros” se compone de muchos hombres, muchos sujetos que de algún modo existen y obran en común. No es tanto la multiplicidad de acciones que se desarrollan una junto a la otra, sino que este “común” significa que estas acciones (y con ellas también la existencia de muchos “yo”), están en relación con un cierto valor, y por ello precisamente merece el nombre de bien común. Así lo expone Wojtyła:

⁷¹⁸ WOJTYŁA, K., *Mi visión del hombre*, o.c., 83.

⁷¹⁹ O.c., 84.

⁷²⁰ O.c., 90.

“La relación de muchos ‘yo’ con el bien común parece constituir el corazón mismo de la comunidad social. Gracias a esta relación, los hombres, viviendo su subjetividad personal (...), tienen conciencia de constituir un ‘nosotros’ determinado y se experimentan a sí mismos en esta nueva dimensión. Es la dimensión social distinta de la dimensión ‘yo-tú’ (...) es decir, permanecen tanto un ‘yo’ como un ‘tú’, pero cambia radicalmente el enfoque de la relación. Esta relación viene trazada por el bien común (...) que constituye una nueva unidad entre ellos”⁷²¹.

El bien común, como decíamos en el apartado de más arriba, es el bien de muchos y en su dimensión más plena es el *bien de todos*. Dicha multiplicidad puede ser muy diversa; en el matrimonio son dos, en la familia más de dos y en el caso de los pueblos se trata de millones. En este sentido el concepto de bien común debe ser entendido desde la analogía de proporcionalidad. Ya que una cosa es el bien de un matrimonio y otra distinta pero análoga el bien de una nación, sociedad, etc., en las cuales también se realiza el “nosotros” humano. A esto debemos añadir una consideración esencial: “en todas estas relaciones, el bien común corresponde a la trascendencia de las personas, constituyendo la base objetiva de su constituirse en comunidad social como ‘nosotros’”⁷²².

Wojtyła desarrolla en este estudio las intuiciones que sucintamente dejó entrever en *Persona y acción* sobre el bien común. Ahora desde una perspectiva más madura, afirma que es a través del bien común como el “yo” humano se encuentra a sí mismo de manera más plena y radical en el “nosotros” humano. Por lo que ya no se trata solo de participar junto o con otros, sino que *es en el “nosotros”* donde el “yo” se encuentra a sí mismo teniendo como horizonte, guía y meta el bien común.

Esto nos ayuda a entender mejor la tesis de nuestro trabajo: el hombre desde su dimensión relacional y social, desde su participación en el “nosotros” y dirigido al bien común, es capaz de sacrificar en situaciones límite sus bienes particulares porque se sabe realizado en el bien común del “nosotros” y no únicamente en el suyo desprovisto de su dimensión relacional.

Aquí reside la importancia que tiene esta relación del “yo-tú” en el “nosotros” como fundamento de una civilización del amor, donde el bien común hace de cimiento. Un bien común buscado por todos, que exige renunciaciones y que se puede presentar como difícil de

⁷²¹ O.c., 92.

⁷²² O.c., 95.

conquistar, pero que desde el mandamiento del amor (lo veremos a continuación) se hace más inteligible y llevadero. Se convierte en la única respuesta adecuada al ser personal del hombre.

Antes de pasar al significado del mandamiento del amor, queremos señalar que Wojtyła estudia la alienación como antítesis de la participación. Obviamente desde esta alienación no es posible la participación, ni el bien común, mucho menos el amor.

Si el hombre “como persona se realiza a sí mismo a través de la relación interpersonal ‘yo-tú’ y a través de la relación con el bien común, la cual le permite existir y obrar juntamente con los otros como ‘nosotros’ (...), la alienación es lo contrario (...). La alienación como antítesis de la participación -es decir, como su contrario o negación- no tanto deshumaniza al hombre como individuo, sino como la desobjetivación de la persona”⁷²³. Nada que ver con la participación, que confirma y hace emerger a la persona como sujeto. Sirve para su propia autorrealización tanto en las relaciones interhumanas, como en las sociales y garantiza la trascendencia propia de la persona en toda su dimensión.

3.3.3. Significado del mandamiento del amor

Es a la luz del mandamiento del amor como el sistema de referencia “prójimo” se convierte en algo fundamental. Wojtyła trae aquí el mandamiento evangélico para explicar la dimensión trascendente de “prójimo” con respecto a “miembro de una comunidad”. La referencia al “prójimo” manifiesta la interrelación mutua de todos los hombres fundamentada en una misma humanidad. En este sentido el precepto “amarás” tiene un contenido enteramente comunitario, ya que trata de todo lo que conforma a la comunidad, aunque por encima de todo pone de manifiesto lo que hace plenamente humana a la comunidad⁷²⁴.

El mandamiento del amor es el principio del existir y del actuar “junto con otros”, este mandamiento “define la medida adecuada tanto de las tareas como de las exigencias que

⁷²³ O.c., 100-108. Wojtyła muestra mucho interés en esta alienación del hombre, escribirá otro estudio titulado: “¿Participación o alienación?” publicado en esta misma obra. 111-131. Un estudio muy interesante y más detallado sobre la alineación como imposibilidad de la participación lo encontramos en: MEJOS, E., “Against Alienation: Karol Wojtyła’s Theory of Particiacion”, *Kritiké*, vol. 1, n.1 (June 2007). 71-85.

⁷²⁴ Cfr., PyA., 418.

deben asumir todos los hombres -personas y comunidades- para que todo el bien del actuar y el existir ‘junto con otros’ pueda realizarse verdaderamente”⁷²⁵.

Este mandato, por tanto, es el que explicita la norma personalista en la participación en la comunidad y en el actuar “junto con otros”. Nos previene de la norma utilitarista (máximo de placer y mínimo de dolor), y nos hace comprender que solo desde el “ama a todo ser en cuanto es digno de ser amado” se establece una adecuada relación y circularidad que posibilita una auténtica civilización donde presida el amor. La norma personalista nos “manda” amar a la persona en sí y por sí, no utilizarla para el propio interés o provecho egoísta y a partir de esa relación adecuada con el otro caminar juntos en busca del bien común de todos, supeditando a este el propio bien personal en nombre de un bien mucho mayor, que, a su vez, revierte positivamente en la persona que se da por completo.

Como vemos, hay una perfecta y necesaria relación entre la participación (bien entendida), la norma personalista y la civilización del amor. Llegados a este punto consideramos que aquí queda establecido el cimiento y el soporte antropológico-filosófico para la edificación de una civilización del amor, donde el hombre pueda vivir siendo lo que es, desde su vocación al don sincero de sí mismo a los demás, en la búsqueda del bien común y luchando contra toda actitud o barrera que se oponga a esta llamada existencial de toda persona al don que edifica, ya sea a nivel personal, estructural o social.

Wojtyła siendo Juan Pablo II dará un paso más y argumentará que la civilización del amor tiene como modelo al hombre nuevo que es Cristo, quien *revela el hombre al hombre y le muestra su altísima vocación* (RH 10). Pero esto es ya un salto a la teología que sin contradecir nuestro estudio (más bien lo llevaría a plenitud) se escapa de nuestro método.

Lo que sí queremos dejar claro es que el “amor” no es algo solo para el lenguaje poético o metafórico, no se trata de romances empalagosos, o cosa de adolescentes (que adolecen de inmadurez criterio y razón), sino que pensamos que es el tema sustancial para entender al hombre, su origen y su destino. Por tanto, más que quedar al margen de las cosas “importantes” a la hora de la verdad, creyendo que no se puede confiar en el amor o que es algo puramente emocional-sentimental, debe presidir la sociedad y todo el desarrollo humano en sus distintas dimensiones: política, social, cultural o técnica. Ya que, de no ser así, fácilmente el hombre puede llegar a crear un “monstruo” que acabe devorando al mismo

⁷²⁵ PyA., 421.

hombre. Desafortunadamente esta imagen, lejos de ser una metáfora es una realidad fácilmente detectable en nuestra sociedad. El hombre ha avanzado mucho, especialmente a nivel técnico, pero ha creado algo que le supera y le interpela sobre su propio ser. El Amor ha sido desterrado, principalmente en las sociedades más técnicamente avanzadas, acomodadas y enriquecidas; sin embargo, el destierro del Amor supone también a nuestro juicio el mismo destierro del hombre.

Por esta razón hemos querido desarrollar este trabajo, porque estamos convencidos de que hoy más que nunca el hombre necesita saber quién es, cuál es el sentido de su vida, a qué está llamado a vivir desde su ser personal en relación con los otros, y en especial en relación con el Otro.

Ponemos fin aquí a nuestro estudio sabiendo que cuanto hemos tratado no es más que una fundamentación, necesaria y obligada, pero una fundamentación para ulteriores reflexiones desde diferentes campos. La interdisciplinariedad la consideramos sustancial para desarrollar puntos que hemos tratado a lo largo de este trabajo. Hemos tratado de poner, de la mano de Karol Wojtyła, unos cimientos que, aunque en un edificio no se ven, son lo más importante para todo lo que se edifica posteriormente, ya que, usando la parábola evangélica, no es lo mismo edificar sobre arena que sobre roca.

Opinamos que aquí hay un terreno rocoso desde el cual podemos entender al hombre adecuadamente y desde este cimiento rocoso, sólido, firme y compacto, podremos hacer frente a las múltiples tempestades ideológicas que socavan y destruyen al mismo hombre en su ser más profundo.

Como no podía ser de otra forma terminamos trayendo aquí unos versos de Wojtyła que ilustran gráficamente todo lo que en su vida ha supuesto el conocimiento y la experiencia del amor y que para nosotros ha sido la línea transversal de toda esta tesis, son dos textos poéticos que como afirmaba Pilar Ferrer nos ayudan a conocer mejor el pensamiento filosófico de Wojtyła. Uno es de *Hermano de nuestro Dios* y el otro es de *El taller del orfebre*, ambos, a nuestro juicio, resumen lo esencial del pensamiento wojtyliano:

“ADÁN: ¿Qué me aconseja, padre?

CONFESOR: Déjate modelar por el amor.

ADÁN: ¿Cómo?

CONFESOR: No lo sé. Tu amor es propiedad tuya, un bien que te ha sido regalado. Yo no puedo escrutar hasta sus más íntimas vibraciones.

ADÁN: Pero si al menos quisiera guiarme. Mandarme o prohibirme alguna cosa, rechazarla o confirmarla.

CONFESOR: Son cosas demasiado grandes e importantes; no pueden imponerse al amor. Piénsalo. ¡Cuántos y qué inmensos bienes realiza el Señor a través del amor! El amor nos une a Él más que nada en el mundo. Porque en Él todo se transforma (...). Déjate modelar por el amor”⁷²⁶.

“El amor me ha explicado todas las cosas,
el amor ha resuelto todo para mí,
por eso admiro este Amor
dondequiera que Él se encuentre”⁷²⁷.

⁷²⁶ WOJTYŁA, K, *Hermano de nuestro Dios, Esplendor de la paternidad*, B.A.C. Madrid, 1990. 69.

⁷²⁷ FERRER, P., “El acercamiento a la realidad en la obra poética y dramática de Karol Wojtyła”, *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, o.c., 38.

Conclusiones

Las conclusiones más relevantes a las que hemos podido llegar en la siguiente investigación son estas:

1. En primer lugar y congratulándonos por ello, mediante esta investigación hemos descubierto que entre los expertos en el pensamiento filosófico de Wojtyła -como Tadeusz Styczen, Buttiglione, S. Grygiel, Merecki, Wierzbicki- sobresale con gran notoriedad Urbano Ferrer. El pensamiento filosófico de Wojtyła es bastante complejo y para comprenderlo bien no basta con estudiar al mismo Wojtyła, sino que hay que conocer muy bien a Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Hume, Kant, Husserl, Scheler y todo el personalismo; si esto se desconoce las interpretaciones que se hagan fácilmente caen en reduccionismos o falta de perspectiva. Sin ánimo de hacer apología de nuestro director y maestro, tras muchos contactos y diálogos con expertos en Wojtyła, hemos descubierto que Ferrer reúne en sí la preparación necesaria y al mismo tiempo la potencia intelectual para comprender de modo sobresaliente al filósofo Wojtyła. Muestra de ello, son todas las conversaciones mantenidas con él, sus escritos sobre Wojtyła y la dirección intelectual de su última etapa sobre “la acción el deber y la donación”, que ahondan en el pensamiento wojtyliano elevándolo y perfeccionándolo.

2. En segundo lugar, tras este dilatado estudio, hemos llegado a la conclusión de que, si bien se puede estudiar a Wojtyła desde diversas escuelas y perspectivas filosóficas, nos parece que es un error intentar encasillarlo en alguna escuela determinada, en varias o en crear nuevas escuelas para hacerle más comprensible. A nuestro juicio, Wojtyła no tiene en mente el pertenecer tanto a una escuela (u otra) sino el descubrir la verdad del hombre. El poder iluminar su propia experiencia personal desde la comprensión y a partir de ahí acercarse al hombre de todos los tiempos. Para esta gran empresa Wojtyła se vale de todo lo que le ayuda: se vale del tomismo como sustento ontológico y metafísico, se vale de la fenomenología para adentrarse en la interioridad y subjetividad del hombre, en todo lo que hay de irreductible en él y se vale del personalismo para remarcar la excelencia y preeminencia de la persona. Pero de ahí a querer limitar y encasillar casi de modo obsesivo a Wojtyła nos parece

anacrónico, muy forzado y en ocasiones violento. Wojtyła desde nuestro criterio, y desde su propia concepción de la persona en la que él mismo entra, no se deja “reducir” a ninguna corriente de pensamiento y menos aún a ningún sistema ideológico.

3. Desde el estudio de la antropología wojtyliana nos queda claro que todo ser humano es persona, y valga la redundancia, no hay ningún ser humano que no sea persona. Por tanto, el ser persona es algo ontológico, lo que significa que nunca se puede perder esta dimensión personal que tiene todo ser humano. Es por ello, por lo que la dignidad humana, no solo posee una dimensión moral (que puede aumentar o disminuir en base a las acciones que libremente se realizan) sino que está enraizada en el ser por lo que significa que nadie puede perder nunca tal dignidad personal-ontológica, al margen de las elecciones morales que haya llevado a cabo.
4. Para Wojtyła el deber es, al igual que para Kant, constitutivo de la moralidad, aunque en lugar de verlo como una idea a priori lo ve como *el aspecto revelador de la experiencia a la que corresponde* que a su vez engloba su comprensión como experiencia realmente vivida y prolongada en la actuación hasta incluir la productividad de sus condiciones externas; el “yo debo” equivale a “yo debo actuar en tales o cuales condiciones”, guiado por el bien enjuiciado por la conciencia, que no se limita a las máximas o principios subjetivos de la acción, sino que termina en la acción misma.
5. Scheler no entiende el acto moral como un dinamismo, sino que la persona es un punto, un centro desde donde se despliega todo lo demás, esta idea es inaceptable para Wojtyła, ya que desde esta visión scheleriana no se llega a la experiencia moral, sino que se queda en la experiencia axiológica. Más allá del “deber ideal” del que habla Scheler, Wojtyła entiende el *deber como una realidad óntica*.
6. En este estudio hemos visto cómo para Wojtyła la realidad personal es dinámica; es decir, la persona se va haciendo constantemente, se va revelando en la acción y la acción va repercutiendo en ella. Es como un *feedback* que continuamente va de la persona a los actos y de los actos a la persona. Así, en la experiencia antropológica consustancial al hombre se descubre y se revela la normatividad moral (totalmente

- inconcebible para Scheler, con su visión de la persona como mero centro o raíz que da unidad a los actos).
7. Otra originalidad que hemos descubierto en Wojtyła es el hecho de mantener una apertura que acepta *cualquier dato sin ninguna restricción*, sin anteponer un criterio previo que pase la experiencia por alto. En esta línea Wojtyła se distingue del planteamiento fundamental de la modernidad ilustrada y empirista, que coloca a la razón como criterio esencial para aceptar lo real en cuanto real restringiendo de modos diversos la amplitud de la experiencia.
 8. Asimismo, hemos visto cómo Wojtyła a través del crecimiento en la fe y a través del mundo del arte se prepara para la escucha de la “*voz misma del ser*” y se previene de todo aquello que no lleva las credenciales de lo inmediatamente dado en la experiencia.
 9. Hemos comprendido en esta investigación que no se puede entender la filosofía de Wojtyła solo desde un punto de vista meramente intelectual. Ya que lo que está detrás de su pensamiento es la experiencia personal de la espiritualidad carmelitana en la que ha aprendido a vaciarse completamente de sí mismo para llenarse de Dios y desde esta experiencia va al encuentro del otro para conducirlo al Otro. Sin esta perspectiva sacerdotal no se entiende por qué se vale Wojtyła de la fenomenología para adentrarse en la subjetividad humana y en su irreductibilidad. Solo desde el Wojtyła “pastor” (sacerdote-obispo-cardenal) podemos entender su filosofía, que escucha primero y solo después da respuestas.
 10. En la misma línea el Wojtyła “filósofo” se entiende mejor desde el Wojtyła/Juan Pablo II “teólogo” y a la inversa (y lo mismo hay que decir del Wojtyła “poeta”). Por ello, para comprender mejor la filosofía de Wojtyła no se pueden obviar textos como: *Hombre y mujer lo creó* (catequesis del amor humano, conocidas como teología del cuerpo), *Redemptor hominis*, *Mulieris dignitatem*, *Familiaris consortio*, *Evangelium vitae*, *Fides et ratio* y su colaboración en la Constitución conciliar *Gaudium et spes*. Aunque a nivel de método de trabajo debemos separar un campo del otro (el filosófico del teológico), privarnos de la visión global del pensamiento wojtyliano nos incapacitaría para entenderle adecuadamente a nivel filosófico.

11. Una aportación novedosa en nuestra investigación es el descubrir cómo la norma personalista atraviesa todo el itinerario filosófico de Wojtyła, siendo una prioridad en sus esfuerzos filosóficos. Wojtyła presenta la norma personalista como la norma fundamental de la moralidad y desde este fundamento trata los demás temas que atañen a la ética (especialmente en el campo de la ética sexual). Este, a nuestro juicio, es el tema central para Wojtyła, por un lado, profesor de ética y por otro más importante aún, celoso sacerdote y obispo preocupado de acercar a todo hombre al encuentro con la Verdad-Amor. Por ello *Persona y acción* debe ser leída desde *Amor y responsabilidad* y completada con la última obra *El hombre en el campo de la responsabilidad*. En esta trilogía encontramos la propuesta filosófica de Wojtyła, que primero parte de la ética (*Amor y responsabilidad*), pasa luego una antropología (*Persona y acción*) para volver a la elaboración de una ética que va más allá, debiendo considerarse una metaética (*El hombre en el campo de la responsabilidad*). Por tanto, todos sus escritos, tanto filosóficos como teológicos y poéticos, pueden ser leídos teniendo como telón de fondo la norma moral incondicionada.
12. Hemos subrayado cómo *Persona y acción* nace de la necesidad de objetivar la totalidad del gran proceso cognoscitivo que se puede definir básicamente como experiencia del hombre. La experiencia, la podemos definir, grosso modo, como el proceso primario y vivencial por el que la persona se relaciona con el mundo, mientras que la comprensión viene a ser la consolidación cognoscitiva de dicha experiencia, es decir, la elevación a conocimiento expreso de la experiencia que toda persona acumula. Wojtyła entiende la experiencia como una carga cognoscitiva que posee simultáneamente dos dimensiones, una que es objetiva y externa y otra, en cambio, que es subjetiva y autorreferencial.
13. La acción es el momento privilegiado donde se revela la persona, y de esta forma, nos permite analizar adecuadamente su esencia y comprenderla de la forma más completa posible. El hombre es persona y se descubre porque realiza acciones y tiene experiencia de ellas.
14. Otra originalidad en Wojtyła es la afirmación de que la línea de demarcación entre la aproximación subjetiva y la objetiva en la antropología y en la ética debe desaparecer. Para ello el concepto de experiencia del hombre necesariamente nos

hace salir de la conciencia pura como sujeto pensado y fundamentado 'a priori' y nos introduce en la existencia concretísima del hombre, es decir, en la realidad del sujeto consciente. No podemos tratar del hombre solamente como ser objetivo, sino que debemos ocuparnos de él como sujeto en la dimensión en la que es la conciencia la que determina esta subjetividad del hombre específicamente humana. Esto es precisamente la subjetividad personal.

15. Para Wojtyła la moralidad consiste en que el hombre en cuanto hombre se hace a sí mismo; a través de los actos que lleva a cabo, buenos o malos, se hace bueno o malo. Por lo que estamos ante una realidad totalmente antropológica, personalista y axiológica. Esta reflexión wojtyliana nos hace ver el nexo de unión que existe entre la fundamentación antropológica de la persona y la norma personalista. Ambas se dan a conocer en la experiencia y solo en la medida en que la persona se percata de esta norma que va más allá de "haz el bien y evita el mal" implicando la lógica del amor, la persona encuentra su propia autorrealización. La persona descubriéndose a sí misma en la acción descubre al mismo tiempo la moralidad, que más que un deber hacer el bien y evitar el mal, implica un donarse a sí mismo en beneficio de la otra persona, un "perderse" para "ganarse".
16. Si no se tiene en cuenta la finalidad de la acción, la ética queda condenada a la estaticidad, privada de todo el dinamismo propio del hombre como persona. En cambio, si esta finalidad consiste en el querer el bien de la persona y amarla, encontramos la conexión con la propia felicidad personal y ello nos capacita para entender mejor que la norma personalista adquiera un carácter tan esencial en las relaciones humanas. De este modo, la perspectiva de la teleología de la acción se amplía y completa en su mismo terreno ético con la perspectiva personalista normativa de la donación.
17. Wojtyła se separa de Scheler, ya que no es posible definir el bien o el mal, el valor moral sin referencia al orden normativo; aunque, por otro lado, a diferencia de Kant y el racionalismo, Wojtyła da gran importancia a la experiencia como fuente de conocimiento, y la experiencia de la moralidad trae consigo el hecho de que el momento central de esta experiencia es precisamente el deber, y el deber generaliza

siempre una norma. En este sentido la norma se presenta con el contenido esencial del deber expresando al mismo tiempo su estructura y originalidad.

18. El utilitarismo ha proporcionado cotas de placer muy altas, pero no felicidad. Pensamos y defendemos que la felicidad va ligada indisolublemente a la verdad del ser humano, la verdad sobre su origen, sobre su ser y sobre su destino y en la medida en que el ser humano descubre esta verdad (plenamente inteligible a la razón humana) y vive de acuerdo a ella, encuentra sentido a su vida y felicidad. El logos (la verdad) es la mejor “terapia” que necesita el hombre de hoy. El placer por el placer lo encierra en un callejón sin salida donde la vida del hombre queda totalmente frustrada y estéril. Por ello, volver a la verdad del hombre es lo que libera al hombre y le hace crecer, lo dignifica y lo plenifica. En este sentido Wojtyła defiende su postura hablando de la norma como la verdad sobre el bien: la norma ética asumida no es otra cosa que la objetivación de la verdad sobre el bien, el bien ligado a una determinada acción de la persona, querido y realizado en ella.
19. Ante la crítica de que la concepción de la “verdad sobre el bien” sería “intelectualista”, Wojtyła afirma que esta no solo es una verdad sobre el pensamiento sino también una verdad del obrar, de la acción, y, por tanto, una verdad del mismo ser de la persona.
20. Scheler hablaba de la ética del seguimiento, Wojtyła habla de los “modelos” donde el hombre descubre a lo que está llamado. Aunque de él depende el uso que haga de su libertad en este proceso, ya que, en definitiva, los modelos nos estimulan y nos aportan luz, pero es cada persona la que debe querer hacer el bien, la que debe llevarlo a la práctica y la que debe hacer de este bien un hábito continuo en todo el desarrollo de su existencia.
21. La verdad del don coincide perfectamente con la verdad de la persona; el don de la persona es ella misma, se descubre y se revela en su más pleno significado. La originalidad de la persona consiste supremamente en su capacidad de donarse: solo la persona es capaz de donarse; solo ella es capaz de amar.
22. El don de sí es la realización más perfecta de las capacidades de la persona, ya que esta capacidad de trascenderse mediante el conocimiento y la libertad es una de las

características más espléndidas de la dignidad única de la persona, aquí es donde se revela la originalidad del ser. Esta capacidad de auto-trascenderse alcanza su vértice en el amor, y este amor en el don de sí es la única respuesta adecuada a la realidad y significado de la persona.

23. El descubrir a esta como “alguien” diferente a las cosas de este mundo, como un “quién” y no un “qué”, nos lleva al descubrimiento de un deber de amar a cada persona por sí misma estrechando con ella un vínculo particular, único, irreplicable e intransferible; estableciendo así una relación que no es comparable a la relación que podamos tener con otras personas, porque ninguna es repetible, sino que cada persona es un mundo y con cada una de ellas nos relacionamos y nos donamos de una forma singular.
24. El don no es de un sentimiento o una emoción, se trata de la responsabilidad y casi obligatoriedad de saber que, ante la maravilla del ser del otro, de su existencia no cabe otra respuesta adecuada más que la donación. Esto nos lleva a un punto más elevado, nos abre el camino a la trascendencia: tú eres así porque alguien, Otro, te ha querido crear de esta forma única y viéndote en lo que eres estamos viendo también a Aquel que te ha dado el ser. Por lo que no cabe el trato instrumental, utilitario ante tu realidad personal.
25. Tampoco podemos hablar estrictamente del amor o donación a todas las personas, porque puede suponer en la praxis el amor a nadie en concreto, a nadie real. No podemos hablar de “personas” a nivel general, a no ser que queramos hacer referencia a lo único que tienen en común las personas, es decir lo trascendental, que, aun siendo común a todas, es a la vez perfectamente distinto en cada una. Por ello, cuando hablamos de la persona, el lenguaje no alcanza a expresar toda la grandeza que implica la realidad a la que hace referencia el término. Es de la persona concreta, en su irreductibilidad de lo único que cabe hablar, ante esta realidad es ante la que exclamamos ¡Qué bueno, bello y hermoso que existas tú, precisamente tú! Porque lo que tú eres nunca nadie lo ha sido antes, ningún otro lo es en este momento y nunca nadie lo podrá ser en el futuro.
26. Esta llamada al don se traduce en un lenguaje sponsal que atraviesa todos los dinamismos de la persona: el dinamismo espiritual, el psicológico y el corporal. Por

lo que la persona está llamada a darse en la totalidad de su ser. La donación esponsal al atravesar toda la naturaleza de la persona adquiere dos modalidades la femenina y la masculina. Son dos modos distintos de donación pero que a la vez se reclaman mutuamente desde la complementariedad. Ya que no se entiende la masculinidad sin la feminidad y tampoco la feminidad sin la masculinidad.

27. El sentido nupcial del cuerpo nos hace ver que todo lo que tenemos y somos es un don. Por ello, la primera tarea del hombre no es la de “hacer algo” sino la “aceptación” del don originario de nuestra propia vida y persona, ya que desde esta perspectiva fenomenológica el don antecede al ser y, por ende, solo descubrimos nuestra verdadera vocación y plenitud en la entrega sincera de nuestro ser a los demás. Desde esta perspectiva, el cuerpo, en su masculinidad y feminidad, es dado como una tarea al espíritu humano. La espiritualización del cuerpo no supone la negación de sus instintos o dinamismos afectivos, sino que indica su integración en la persona teniendo el don como horizonte.
28. La feminidad llega a su plenitud donal en la maternidad y la masculinidad en la paternidad, que no solo se debe dar a nivel biológico sino principalmente a nivel espiritual. De hecho, lo que distingue a la persona de los animales es la capacidad de la “adopción espiritual”, donde aun no habiendo paternidad-maternidad biológica, la paternidad-maternidad a nivel espiritual que se ejerce sobre los demás puede llegar a ser más profunda y fecunda.
29. Esta paternidad-maternidad esponsal es requerida de un modo especial para los “huérfanos de amor” (según los ejemplos que hemos ido poniendo en la tesis), que nunca han experimentado lo que es el amor de unos padres o que han experimentado más bien el rechazo y el abandono por parte de ellos. En este sentido, esta maternidad-paternidad abre el horizonte trascendente de toda persona humana a un Dios personal que nos hace comprender, en palabras Scheler que antes que “ens cogitans” o que “ens volens” cada persona es un “ens amans”.
30. En la *comunió*n la persona pertenece a otra persona sin que experimente dicha pertenencia como un límite impuesto a la propia libertad, sino que es, todo lo contrario, su condición de posibilidad. En la comunión de personas la libertad encuentra su cumplimiento en el don de sí, que llega a cambiar la misma identidad

personal, haciendo que esta pase de la “soledad” a una identidad “comunional”. Advirtamos que en esta comunión no se trata de un vivir “junto a otra” persona, sino que es un vivir la una “para la otra”. Esto es lo que se da en el matrimonio de un modo excepcional mediante la complementariedad y es lo que se extiende a la familia entera, mediante las relaciones de paternidad, maternidad, filiación y fraternidad.

31. El papel específico de la familia consiste en hacer posible la sociedad humana y esto se lleva a cabo enseñando a cada uno de sus miembros a ser personas cumplidas y a comportarse como tales en el seno de la agrupación civil general y de cada una de las asociaciones intermedias. Por eso, según es la familia así es la nación, porque tal es el hombre.
32. Es en la familia donde la persona se configura primordialmente como una realidad llamada a la entrega, a la donación total y absoluta. Es al amparo de la institución matrimonial donde se configuran los hijos desde el mismo momento en que son procreados, como una dádiva, como el mejor regalo, es decir: como personas
33. El hombre no tiene otro camino hacia la humanidad más que a través de la familia. Y la familia debe ser colocada como el fundamento mismo de toda solicitud para el bien del hombre y de todo esfuerzo para que nuestro mundo humano sea cada vez más humano. Nadie puede sustraerse a esta solicitud: ninguna sociedad, ningún pueblo, ningún sistema; ni el Estado, ni la Iglesia, ni siquiera el individuo.
34. Familia y gratuidad se necesitan y se reclaman mutuamente con la fuerza de lo implacable, con carácter de pertenencia indispensable. En la familia no existe la lógica del mercado, es la lógica de la gratuidad la que impera y desde la cual se dan todas las relaciones que hay en ella. Señala Wojtyła/Juan Pablo II que amar significa dar y recibir lo que no se puede comprar ni vender, sino solo regalar libre y recíprocamente.
35. El futuro de la humanidad se fragua en la familia, se trata de una verdad enraizada en la naturaleza misma de la persona humana y que puede encontrarse y ser leída en su corazón. Es lo que hace que en la línea de nuestra investigación tenga tanta importancia el amor que se aprende en la familia, que hace a la persona y que construye la sociedad. Por lo que a la hora de hablar de la persona se nos hace

imprescindible hablar de su “hábitat” más inmediato, en donde uno es recibido, donde se desarrolla y donde muere: la familia.

36. Hemos descubierto una jerarquía de comunidades que van desde las más importantes y vitales, a las que son más secundarias (aunque no por ello prescindibles o irrelevantes), en cada una de estas comunidades el hombre debe ejercer la participación libremente, actuando junto a otros, dando de sí y recibiendo de los demás, y en esta unión jerárquica y comunal de las distintas comunidades (comunidad familiar, estatal, religiosa, etc.) es desde donde se atisba lo que con toda propiedad podemos denominar *civilización del amor*.
37. Hemos defendido una perfecta y necesaria relación entre la *participación* (bien entendida), la *norma personalista* y la *civilización del amor*. Consideramos que aquí queda establecido el cimiento y el soporte antropológico-filosófico para la edificación de una civilización del amor, donde el hombre pueda vivir siendo lo que es, desde su vocación al don sincero de sí mismo a los demás, en la búsqueda del bien común y luchando contra toda actitud o barrera que se oponga a esta llamada existencial de toda persona al don que edifica, ya a sea a nivel personal, estructural o social.
38. Finalmente, algo que hemos defendido y remarcado fuertemente es que el *amor* no es algo solo para el lenguaje poético o metafórico, no se trata de romances empalagosos, o cosa de adolescentes (que adolecen de criterio y razón), sino que pensamos que es el tema sustancial para entender al hombre, su origen y su destino. Por tanto, más que quedar al margen de las cosas “importantes” a la hora de la verdad, creyendo que no se puede confiar en él o que es algo puramente emocional-sentimental, debe presidir la sociedad y todo el desarrollo humano en sus distintas dimensiones: política, económica, social, cultural o técnica. Ya que, de no ser así, fácilmente el hombre puede llegar a crear un “monstruo” que acabe devorando al mismo hombre. Desafortunadamente esta imagen, lejos de ser una metáfora es una realidad fácilmente detectable en nuestra sociedad. El hombre ha avanzado mucho, especialmente a nivel técnico, pero ha creado algo que le supera y le interpela sobre su propio ser. El Amor ha sido desterrado principalmente en las sociedades más técnicamente avanzadas, acomodadas y enriquecidas; sin embargo, el destierro del Amor supone también, a nuestro juicio, el mismo destierro del hombre.

39. Lo que ha motivado toda nuestra investigación ha sido aproximarnos a la verdad del hombre para que este pueda vivir de acuerdo a ella. El argumento que preside toda nuestra tesis no es otro sino el de la verdad, nuestra argumentación principal se basa en que lo que hemos dicho es verdad: la persona humana y su dignidad, la acción como revelación de la persona, la norma personalista, la vocación al don, la llamada a la civilización del amor, etc. Lejos de ser hipótesis u opiniones personales creemos que radican en la realidad del ser humano que se descubre por medio de la experiencia y la comprensión (de acuerdo al método wojtyliano). La verdad no es algo impuesto desde fuera, sino que se descubre en la conciencia del hombre, de todo hombre, por lo que ponemos fin a nuestro trabajo con un texto de San Buenaventura:

“La conciencia es como un heraldo de Dios y su mensajero, y lo que dice no lo manda por sí misma, sino que lo manda como venido de Dios, igual que un heraldo cuando proclama el edicto del rey. Y de ello deriva el hecho, de que la conciencia tiene la fuerza de obligar”⁷²⁸.

⁷²⁸ S. BUENAVENTURA, *In II Librum Sentent.*, dist. 39, a. 1, q.3, concl.: Ed. Ad Claras Aquas, II, 907 b.

Conclusions in English

1. Initially, and with great pride, through this investigation we have discovered that amongst the experts on the philosophical thinking of Wojtyła; Tadeusz Styczen, S. Grygiel, Buttiglione, Merecki, and Wierzbicki; Urbano Ferrer stands out with great notoriety. The philosophical thought of Wojtyła is quite complex and to understand it well it is not enough to study Wojtyła himself, but also necessary to know throughout Plato, Aristotle, Thomas Aquinas, Hume, Kant, Husserl, Scheler and all personalism; if this is unknown, the interpretations that are made easily fall into reductionism or lack of perspective. Without wishing to make apologies on behalf of our director and professor, after many meetings and dialogues with experts in Wojtyła, we have discovered that Ferrer simultaneously brings together the necessary preparation and the intellectual power to understand in an outstanding way the philosopher Wojtyła. Proof of this is found in all the conversations held with him, his writings on Wojtyła and the intellectual direction of his last stage on “action, duty and donation”, which delves into Wojtyła’s thought, elevating and perfecting it.
2. Secondly, after this extensive study we have arrive to the conclusion of, being true that Wojtyła may be approached from several philosophical trends and perspectives, we believe a mistake trying to fit him in one of those or even making a new one in order to obtain a better understanding of him. To our judgement, Wojtyła has not in mind being part of one or another philosophical trend, but he seeks the truth of mankind. To enlighten his own personal experience and, from that point, getting closer to man from every time. To achieve this enterprise Wojtyła makes use of all help he reaches: Thomism as metaphysical and ontological foundations, phenomenology as a way to go in depth into human’s subjectivity and inner world in all in which is irreducible, and personalism to highlight the excellence and pre-eminence of the person itself. But obsessively insisting in making Wojtyła fit into a premade frame seems anachronistic to us, and even violent. Wojtyła, from our point of view, and from his own conception of a person, in which he himself is bound to, does not allow such reductions to any stream of thought, not even to speak of any ideological system.

3. From the study of the Wojtylian anthropology it is clear to us that every human being is a person, and worth the redundancy, there is no human being that is not a person. Therefore, being a person is something ontological, which means that you can never lose this personal dimension that every human being has. That is why, human dignity, not only has a moral dimension (which can increase or decrease based on the actions that are freely made) but is rooted in being so it means that nobody can ever lose such personal-ontological dignity, regardless of the moral choices that have been made.
4. For Wojtyła, duty is, as for Kant, constitutive of morality, although instead of seeing it as an a priori idea he sees it as the revealing aspect of the experience to which it corresponds, which in turn encompasses his understanding as a truly lived and prolonged experience in acting to include the productivity of its external conditions; the “I must” is equivalent to “I must act in such or such conditions”, guided by the good judged by the conscience, which is not limited to the maxims or subjective principles of the action, but ends in the action itself.
5. Scheler does not understand the moral act as a dynamism, but that the person is a point, a center from where everything else unfolds, this idea is unacceptable to Wojtyła, since from this schelerian vision it does not reach moral experience, but it remains in the axiological experience. Beyond the "ideal duty" of which Scheler speaks, Wojtyła understands duty as an ontic reality.
6. Through this study, it has been explained how Wojtyła understands the personal reality as something dynamic. This means that the person is continuously on the process of being made; the person can be revealed in the actions, and, those actions have an impact on the person. It is like a ‘feedback’ which constantly moves from the person to the action and vice versa. Thus, moral normativity is discovered and revealed in the consubstantial to mankind’s anthropological experience. This is absolutely unacceptable for Scheler, since he understands the person as just a center or root that unifies the different acts.

7. Another originality that we have discovered in Wojtyła is the fact of maintaining an opening that accepts any data without any restriction, without putting a previous criterion that passes the experience by high. In this line, Wojtyła is distinguished from the fundamental approach of enlightened and empiricist modernity, which places reason as the essential criterion for accepting the real as real, restricting in various ways the breadth of experience.
8. Likewise, it has been studied how Wojtyła prepares for the listening of the “very voice of the being” through the growth in faith, and through the world of arts. He also prevents himself from all that does not lead on the credentials of what is immediately given by the experience.
9. We have understood in this investigation that Wojtyła's philosophy cannot be understood only from a purely intellectual point of view, since what is behind his thinking is the personal experience of Carmelite spirituality in which he has learned to empty himself completely to fill himself with God and from this experience he goes to meet the other to lead him to the Other. Without this priestly perspective, one cannot understand why Wojtyła uses phenomenology to delve into human subjectivity and its irreducibility. Only from the Wojtyła "pastor" (priest-bishop-cardinal) can we understand his philosophy, which he listens first and only then gives answers.
10. Along the same lines, Wojtyła the “philosopher” is better understood from Wojtyła/John Paul II the “theologian” and conversely (and the same must be said of Wojtyła the “poet”). Therefore, to understand better Wojtyła's philosophy you cannot ignore texts such as: *Man and Woman He Created Them* (Catechesis on Human Love, known as Theology of the Body), *Redemptor hominis*, *Mulieris dignitatem*, *Familiaris consortio*, *Evangelium vitae*, *Fides et ratio* and his collaboration in the conciliar Constitution *Gaudium et spes*. Although at the level of working methodology we should separate one field from the other (the philosophical one from the theological one), this separation would deprive us of the global vision of Wojtyłian thinking and would incapacitate us to understand it adequately at the philosophical level.

11. A novel contribution in our research is to discover how the personalistic norm crosses the whole philosophical itinerary of Wojtyła, being a priority in his philosophical efforts. Wojtyła presents the personalistic norm as the fundamental norm of morality and from this foundation treats other issues that concern ethics (especially in the field of sexual ethics). This, in our opinion, is the central theme for Wojtyła, on the one hand a professor of ethics and, on the other hand and more importantly, a zealous priest and bishop concerned with bringing every man closer to the encounter with Truth-Love. Therefore, *The Acting Person* must be read from *Love and Responsibility* and completed with the last work *Man in the Field of Responsibility*. In this trilogy we find the philosophical proposal of Wojtyła, in which the first part of ethics (*Love and Responsibility*) then passes through an anthropology (*The Acting Person*), to return to the elaboration of an ethics that goes beyond, and should be considered as a metaethics (*Man in the Field of Responsibility*). Therefore, all his writings, the philosophical as well as the theological and poetic, can be read against the background of the unconditioned moral norm.
12. We have emphasized how *The Acting Person* arises from the need to objectify the totality of the great cognitive process that can be defined basically as the experience of man. We can define experience roughly as the primary and experiential process by which the person is related to the world, while understanding comes to be the cognitive consolidation of that experience, that is, the elevation of expressed knowledge of the experience that every person accumulates. Wojtyła understands experience as a cognitive burden that simultaneously has two dimensions, one that is objective and external and another, on the other hand, that is subjective and self-referential.
13. Action is the privileged moment where the person is revealed, and in this way, allows us to analyze adequately its essence and understand it in the most complete way possible. Man is a person and is discovered because he performs actions and has experience of them.
14. Another originality in Wojtyła is the assertion that the line of demarcation between the subjective and the objective approach in anthropology and ethics should disappear. For this the concept of human experience necessarily makes us leave pure consciousness

as a subject thought and founded “a priori” and introduces us into the concrete existence of man, that is, into the reality of the conscious subject. We cannot treat man only as an objective being, but we must deal with him as a subject within the dimension in which the conscience determines this subjectivity of the specifically human man. This is precisely the personal subjective.

15. For Wojtyła, morality consists in what man as man makes himself; through the acts he carries out, good or bad, he becomes good or bad. So we are facing a reality that is totally anthropological, personalistic and axiological. This Wojtyłiana reflection makes us see the nexus of union that exists between the anthropological foundation of the person and the personalistic norm. Both are made known in experience and only to the extent that the person realizes this rule that goes beyond “do good and avoid evil” implying the logic of love, does the person come to his own self-realization. The person discovering himself in the action discovers at the same time morality, which more than a duty to do good and avoid evil, implies giving oneself for the benefit of the other person, a “losing oneself” in order to “gain oneself”.
16. If the purpose of the action is not taken into account, ethics is condemned to staticity, deprived of all the dynamism proper to man as a person. On the other hand, if this purpose consists of wanting the good of the person and loving it, we find the connection with one's own personal happiness, and this enables us to understand better that the personalistic norm acquires such an essential character in human relationships. In this way, the perspective of the teleology of action is extended and completes in its same ethical field with the normative personalistic perspective of the donation.
17. Wojtyła separates himself from Scheler, since it is not possible to define good or evil, or moral value without reference to the normative order; although, on the other hand, unlike Kant and rationalism, Wojtyła places great importance on experience as a source of knowledge, and the experience of morality brings with it the fact that the central moment of this experience is precisely duty, and duty always generalizes a norm. In this sense, the norm is presented with the essential content of duty, expressing at the same time its structure and originality.

18. Utilitarianism has provided levels of pleasure, but not happiness. We think and defend that happiness is inextricably linked to the truth of human beings, the truth about their origin, about their being and destiny and to the extent a human discovers that truth (fully intelligible to human reason) and lives according to it, he finds the meaning of his life and happiness. The logos (the truth) is the best "therapy" the people of our time need. Pleasure as an end in itself encloses them in a dead end where human life becomes completely frustrated and fruitless. That is why, going back to the truth about man is what frees him and makes him grow, what dignifies and fulfils him. In this sense, Wojtyła defends his point of view speaking about the norm as the truth about good; the assumed ethic norm is nothing but the objectivation of truth about good, good linked to a determined personal action, wanted by and fulfilled in the person.
19. Faced with the criticism that the "truth about good" conception would be "intellectualist" Wojtyła asserts that this is not only a truth about thought, but also a truth about acting, about action and so a truth from the very self of the person.
20. Scheler spoke about the ethics of the emulation and Wojtyła speaks about the "models" where man discovers what he is called to be. Although the way he uses freedom depends on himself in this process, since models stimulate us and give us light, it is each person that must want to do good; each person has to put it into practice and must make of this good a continuous habit in all the development of his existence.
21. The truth of the self gift coincides perfectly with the truth of the person. The gift of the person is him or herself; people are discovered and revealed in their fullest meaning. The uniqueness of the person consists supremely in his capacity to make a gift of self: only the person is capable of becoming self gift; only the person is capable of loving.
22. The gift of self is the most perfect accomplishment of the person's capacities, since this capacity to transcend oneself through knowledge and freedom is one of the most magnificent characteristics of people's singular dignity. Here is where the uniqueness

of beings is revealed. This capacity to transcend oneself reaches its apex in love and this love is the only appropriate response to the reality and the meaning of the person in the gift of self.

23. Discovering the person as “someone” different from the things of this world, as a “who” and not as a “what”, leads us to the discovery of the duty to love people for who they are, strengthening with them a singular, unique, unrepeatable and non-transferable bond, thus establishing a relationship that is not comparable to the relationships we can have with other people, because no one is repeatable but each person is a whole world and with each one we relate and become self gifts in a special way.
24. The gift is not about a feeling or emotion; it is about the responsibility and almost requirement to know that, faced with the wonder in the other's being, in his existence, the only appropriate response is self giving. This takes us to a higher point opening the way to transcendence: this is who you are because some other One wanted to create you in such a singular way and seeing you the way you are, we are also seeing the One who has brought you into being. So the instrumental or utilitarian behaviour with your personal reality cannot be considered.
25. We cannot strictly talk about love or self giving for everybody either, as it may mean, in practice, love for no specific individual, for nobody in the real world. We cannot talk about “people” in general terms, unless we want to make reference to the only thing people have in common, that is to say, the transcendental, which, while common to everyone, is at the same time perfectly different in each one. For that purpose, whenever we talk about the person, language cannot express all the greatness involved in the reality this term makes reference to. It is the person in particular, in his irreducibility, that can be considered. Faced with this fact, we cry out "how good, beautiful and fascinating of you to exist, precisely you! Because you are what no one has ever been before, no other is in this moment and nobody will be in the future".

26. This call to become self gift results in a spousal language that goes through all the dynamisms of the person: the spiritual, psychological and body dynamisms so that the person is called to become self gift in his being as a whole. When the spousal self giving goes through all the nature of the person, two modalities are acquired: the feminine and the masculine. They are two different modes of self giving but at the same time they complement one another, since masculinity is not understood without femininity nor femininity without masculinity.
27. The nuptial sense of the body makes us see that all we have and all we are is a gift. So, the first task of man is not “to do something” but the “acceptance” of the original gift of our own life and person, since from this phenomenological perspective the gift is prior to the act of being and, thereby, we only discover our true vocation and fulfilment in our sincere gift of self to others. From this perspective, the body, in its masculinity and femininity, is given as a task for the human spirit. The spiritualization of the body does not imply the negation of instincts or affective dynamisms, but it indicates their integration in the person having the gift as horizon.
28. Femininity comes to its fullness of gift in maternity and masculinity in paternity, which cannot be given only in a biological level but mainly in a spiritual level. In fact, what distinguishes humans from animals is the capacity of “spiritual adoption” where even though there is no biological maternity-paternity, the spiritual maternity-paternity exerted on others can become more fruitful and profound.
29. This spousal paternity-maternity is required for the “orphans of love” in a special way (according to the examples that we have been giving in the thesis), those who have never experienced what parental love is or rather have experienced parental neglect and rejection. In this sense, this maternity-paternity opens the transcendental horizon of every human being to a personal God that makes us understand, in Scheler's words, that prior to “ens cogitans” or “ens volens” each person is an "ens amans".

30. In communion, the person belongs to another person without experimenting this belonging as a limit imposed to their own freedom. On the contrary, it is the condition of possibility of communion. In the communion of persons, freedom finds its fulfilment in self gift, which may well change personal identity, making it switch from "loneliness" to a "communional" identity. Note that in this communion it is not a question of living "together with another" person but living "for each other". This is to be found in marriage in an exceptional way through complementarity and spans the whole family through the relations of paternity, maternity, filiation and fraternity.
31. The specific role of the family consists in making human society possible and this is accomplished by teaching each member to be a thoughtful person and behave as such in the heart of the general civil group and each intermediate association. Therefore, depending on the family, so is the nation because so is man.
32. It is in the family that the person is shaped primarily as a reality called to dedication, to total and absolute self giving. It is under the institution of marriage that children are shaped from the very moment in which they are conceived as a gift, as the best present, that is, as persons.
33. There is no other way towards humanity for man but family. Family must be placed as the very foundation of all solicitude for man's benefit and all the effort for our world to be more and more human. No one can avoid this solicitude: no society, no people, no system; neither the State nor the Church, not even the individual.
34. Family and gratuity need and claim each other with the force of the relentless, with an indispensable sense of belonging. The logic of the market does not exist in the family; it is the logic of gratuity which prevails, from which all relationships within the family arise. Wojtyła/John Paul II notes that loving means giving and receiving what cannot be bought nor sold but be given in a free and reciprocal way.

35. The future of humankind is forged within the family. This is a truth rooted in the very nature of the human person and which can be found and be read in their heart. This is what makes the love which is learnt in the family to be of such importance in our line of research; love that makes the person and builds society. So when we talk about the person, it is essential to talk about their immediate "habitat", where one is received, one develops and dies: family.
36. We have discovered a hierarchy of communities that range from the most important and vital to those that are more secondary (although not for that reason dispensable or irrelevant). In each of these communities, man must exercise participation freely, acting together with others, self giving and receiving from others and in this hierarchical and communional union of the different communities (family, State, religious community, etc.) it is from where one glimpses what we can properly call the civilization of love.
37. We have defended a perfect and necessary relationship between participation (well understood), the personalistic norm and the civilization of love. We consider that the foundation and the anthropological-philosophical support for the construction of a civilization of love is established here, where man can live being what he is, from his vocation to his sincere self giving to others, in the search for common good and fighting against any attitude or barrier that opposes this existential call of every person to the gift through which one is built, whether at a personal, structural or social level.
38. Finally, something that we have strongly defended and highlighted is that love is not something only for the poetic or metaphorical language. This is not about cloying romances, or something for adolescents (who lack judgement and reasoning), but we think that it is the substantial subject to understand man, his origin and his destiny. Therefore, rather than being left out of the "important" things at the moment of truth, believing it cannot be trusted or that it is something purely emotional-sentimental, love must preside over society and all human development in its different dimensions: political, economic, social, cultural or technical. Since, if not, people may easily create a "monster" that ends up devouring man himself. Unfortunately, this image, far from

being a metaphor, is an easily detectable reality in our society. Man has advanced a lot, especially on a technical level, but he has created something that surpasses and questions him about his own being. Love has been banished mainly in the most technically advanced, accommodated and enriched societies; however, the exile of Love also supposes, in our opinion, the very exile of man.

39. All our research has been motivated by approaching the truth of man so that he can live according to it. The argument that presides over all our thesis is none other than that of truth. Our main argument is based on the fact that what we have said is true: the human person and his dignity, the action as a revelation of the person, the personalistic norm, the vocation to become self gift, the call to the civilization of love, etc, far from being hypotheses or personal opinions we believe that they are rooted in the reality of the human being that is discovered through experience and understanding (according to the wojtylian method). The truth is not something imposed from the outside, but it is discovered in the conscience of every human being, so we put an end to our work with a text of Saint Bonaventure:

“Conscience is like God's herald and messenger; it does not command things on its own authority, but commands them as coming from God's authority, like a herald when he proclaims the edict of the king. This is why conscience has binding force”⁷²⁹.

⁷²⁹ S. BUENAVENTURA, *In II Librum Sentent.*, dist. 39, a. 1, q.3, concl.: Ed. Ad Claras Aquas, II, 907 b.

Bibliografía

Fuentes principales

- WOJTYŁA, K., *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2014.
 - , *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid 2005.
 - , *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid 2005.
 - , *Max Scheler y la ética cristiana*, B.A.C. Madrid 1982.
 - , *Man in the Field of Responsibility*, St. Augustine's Press, Indiana 2011.
 - , *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2008.
 - , *Metafísica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, Librería Editrice Vaticana, Citta del Vaticano 2014.
- JUAN PABLO II, *Man and Woman He Created Them*, Pauline, Boston 2006.
 - , *Hombre y mujer lo creó*, Cristiandad, Madrid 2000.
 - , *Familiaris consortio*, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html
- CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- PARMÉNIDES, *Sobre la naturaleza*, Ciudad Universitaria, Rodrigo Facio, 1970.
- PLATÓN, *El banquete*, Gredos, Barcelona.
 - , *Apología de Sócrates*.
 - , *Diálogos Vol. 4, República*.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Gredos, Barcelona.
 - , *Acerca del alma*.

—, *Metafísica*.

—, *Política*.

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras completas*, B.A.C. Madrid.

—, I. *Escritos filosóficos*: Introducción y bibliografía general.—Vida de San Agustín, escrita por San Posidio.—Soliloquios.—La vida feliz.—El orden.

—, II. *Confesiones*.

—, III. *Escritos filosóficos*: Contra los académicos.—El libre albedrío.—La dimensión del alma.—El maestro.—Naturaleza y origen del alma.—Naturaleza del bien.

—, V. *Escritos apoloéticos*: La Trinidad.

- TOMAS DE AQUINO, *Suma contra gentiles*, libro IV. B.A.C., Madrid.

—, *Suma Teológica, I*.

—, *Suma Teológica, III*.

—, *Suma Teológica, III*.

—, *Suma Teológica, V*.

—, *Suma Teológica, VI*.

- KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, (traducción Manuel García Morente) Sígueme, Salamanca 1994. 39.

—, *Crítica de la razón pura*, Tecnos, Madrid 2004.

—, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Traducción de Manuel García Morente, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, Madrid 1992.

—, *Reflexiones sobre filosofía moral*, Traducción de José G. Santos Herceg, Sígueme, Salamanca 2004.

- HUSSERL, E., *Meditaciones Cartesianas*, Traducción de Mario A. Presas, Tecnos, Madrid 1986.

—, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Madrid: F.C.E., 1993.

—, *Ideen II*, Beilage X (Añadidos X).

—, *Ideen II*, Husserliana IV, M. Nijhoff, La Haya 1952.

—, *Phänomenologische Psychologie*, Husserliana IX, 1968.

- SCHELER, M., “Die Idola der Selbsterkenntnis” en *Vom Umsturz der Werte* (“Sobre la subversión de los valores”), Obras III, Francke, Berna, Munich 1972. Traducción castellana *Los ídolos del autoconocimiento*, trad. de Ingrid Vernell, Sígueme, Salamanca 2003.

—, *Amor y conocimiento y otros escritos*, trad. de Sergio Sánchez-Migallón, Palabra, Madrid 2010.

—, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16). Traducido al español como: *Ética*, trad. de Hilario Rodríguez Sanz revisada por Juan M. Palacios, Caparrós, Madrid 2001.

—, *Esencia y forma de la simpatía*, trad. de José Gaos revisada por Ingrid Vernell, Sígueme, Salamanca 2005.

—, *Lehre von den drei Tatsachen (Teoría de los tres hechos)*, Obras, I, Francke, Berna 1957.

—, *Ordo Amoris*, trad. de Xavier Zubiri, Caparrós, Madrid 1996.

- BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Encuentro, Madrid 1992.
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1976.
- FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid 2002.

—, *Acción, deber y donación, dos dimensiones éticas inseparables de la acción*, Dykinson, Madrid 2015.

- SEIFERT, J., *True Love*, St. Augustin’s Press, 2015.
- SPAEMANN, R., *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, Eunsa, Pamplona 2000.

- STYCZEN, T., *Comprendere l'uomo. La visione antropologica di Karol Wojtyła*, Lateran University Press, Roma 2005.
- GUERRA, R., *Volver a la persona*, Caparrós, Madrid 2002.

Obras de Wojtyła trabajadas

- WOJTYŁA, K., *Persona y acción*, BAC, Madrid 2007.
- , *El don del amor*, Palabra, Madrid 2009.
- , *Lecciones de Lublin (I)*, Palabra, Madrid 2014.
- , *Lecciones de Lublin (II)*, Palabra, Madrid 2014.
- , *La fe según San Juan de la Cruz*, B.A.C. Madrid 1914.
- , *Ethics primer. Elementarz etyczny*, Società Internazionale Tommaso D'Aquino-Poskie Towarzystwo Tomasza Z Akwinu, Roma-Lublin 2017.
- , *Considerations on the Essence of Man. Rozważania o Istocie Człowieka*, Società Internazionale Tommaso D'Aquino-Poskie Towarzystwo Tomasza Z Akwinu, Roma-Lublin 2016.
- , *Hermano de nuestro Dios, Esplendor de la paternidad*, B.A.C. Madrid 1990
- , *El taller del orfebre*, B.A.C. Madrid 2014.
- , "Participation or alienation" in *Analecta Husserliana*, n. VI, *The self and the other*, Reidel, Dordrech 1977.
- , *Educare ad amare, scritti su matrimonio e famiglia*, Cantagalli, Siena 2014.
- , *Sposi, amici dello Sposo, Omelie su matrimonio e famiglia*, Cantagalli, Siena 2014.
- , *Padre y pastor, artículos meditaciones y cartas pastorales del obispo Karol Wojtyła*, BAC, Madrid 2014.
- , *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1982.

- , *Opere letterarie Poesie e drammi*, Librería Editrice Vaticana, Citta del Vaticano 1993.
- , *Tutte le encicliche*, Bompiani, Milano 2010.
- , *Crossing the Threshold of Hope*, Ed., by Vittorio Messori, New York 2016.
- , *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*. Città Nuova –Liberia Editrice Vaticana, Rome 1985.
- , *Tríptico Romano. Meditaciones*, Universidad Católica San Antonio de Murcia, Murcia 2003.
- , *Todas las encíclicas de Juan Pablo II*, EDIBESA. Madrid 2003.
- , Encíclicas de Juan Pablo II: <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals.index.html>
- , Exhortaciones apostólicas: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations.index.html
- , *Mulieris dignitatem*, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html
- , *Don y misterio*, B.A.C. Madrid 1996.
- , *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza y Janes, Barcelona 1994.
- , *Signo de contradicción*, Cristiandad, Madrid 2012.
- , *Carta a las familias*, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1994/documents/hf_jp-ii_let_02021994_families.html
- , *Memoria e identidad*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad Vaticano 2005.
- , *¡Levantaos! ¡Vamos!* Plaza-Janes, Barcelona 2004.
- , *Dejadme ir a la casa del Padre*, San Pablo, Madrid 2006.
- , “Homilía en la plaza de San Pedro, en la “Jornada de la familia”, 12-X-1980.
- , “Al Sacro Colegio Cardenalicio y a la Prelatura Romana”, 22-XII-1980, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1980/december/documents/hf_jp-ii_spe_19801222_cardinali.html

—, *In God's Hands. The spiritual diaries of Pope Saint John Paul II*, Harper Collins, New York 2017.

Fuentes secundarias trabajadas y consultadas

- A.A.VV., *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, ed. Juan Manuel Burgos, Palabra, Madrid 2011.
- A.A.VV., *New Catholic Encyclopedia (supplement 2012-1013: ethics and philosophy), Volume 3 L-Q, in association with The Catholic University of America*. Washington 2013.
- ACOSTA, M. & REIMERS, A. J., *Karol WOJTYŁA's Personalist Philosophy. Understanding Person & Act*, The Catholic University of America Press, Washington 2016.
- ALVIRA, T., CLAVELL, L., MELENDO, T., *Metafísica*, Eunsa, Pamplona 2001.
- AMENGUAL COLL, G., *La persona humana: un debate sobre su concepto*, Síntesis, Madrid 2015.
- ANATRELLA, T, *La Diferencia prohibida. Sexualidad, educación y violencia*. Encuentro, Madrid 2008.
- ANDERSON, C., Y GRANADOS., “*Called to Love. Approaching John Paul II's Theology of the Body*”, Doubleday, New York, U.S.A. 2009, obra traducida al español con el título: *Llamados al amor, teología del cuerpo en Juan Pablo II*, Didaskalos, Burgos 2011.
- ARREGUI, J. V., *Acción y sentido en Wittgenstein*, Eunsa, Pamplona 1984.
- BORGES, J. L., *Antología poética, 1923-1927*, Alianza-Émece, Madrid-Buenos Aires 1993.
- BLAISE, P., “Pensamiento nº 477”, *Pensamientos*, Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid 1981.
- BRUAIRE, C., *El ser y el espíritu*, Caparrós, Madrid 1995.
- BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, FCE, Madrid 1984.

- , BUBER, M., *Yo y tú*, Herder, Barcelona 2017.
- BURGRAF, J., *Varón y mujer ¿Naturaleza o cultura?*, en la obra colectiva: *Cerebro y educación*, Almuzara 2008.
 - BURGOS, J. M., CAÑAS, J. L., FERRER, U., *Hacia una definición de la filosofía personalista*, Palabra, Madrid 2006.
 - BURGOS, J. M., *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid 2008.
- , *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2012.
- , *La experiencia integral*, Palabra, Madrid 2015.
- , *Reconstruir la persona*, Palabra, Madrid 2009.
- , *Para comprender a Karol Wojtyła*, BAC, Madrid 2014.
- , *Diagnóstico sobre la familia*, Palabra, Madrid 2004.
- BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Encuentro, Madrid 1992.
- , *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, Mondadori, Milano 1998.
- , *The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*, Eerdmans, USA 1997.
- , *La persona y la familia*, Palabra, Madrid 1999.
- , Entrevista concedida al diario *El Mercurio*, de Santiago de Chile, el 18 de abril de 1993.
- CAFARRA, C., “La verdad y la fecundidad del don”, en *Amar el amor humano -el legado de Juan Pablo II sobre el matrimonio y la familia-* (Dir. MELINA, L., y GRYGEL, S.), Edicep, Valencia 2008. 197-202.
- , *Sexualidad a luz de la antropología y de la Biblia*, DIF n. 2, Rialp, Madrid 1990.
- , *L'amore insidiato*, Cantagalli, Siena 2008.
- CALVO, M., *Cerebro y educación*, Almuzara, Córdoba 2007.
- , *La masculinidad robada*, Almuzara, Córdoba 2011.

- CH. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 1966.
- CHESTERTON, G. K., *El amor o la fuerza del sino*, Rialp, Madrid 1993.
- CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- COPLESTON, F., “Immanuel Kant”, *Historia de la Filosofía*, Tomo VI, Ariel, Madrid 2011.
- CRESPO, M., *Das Verzeihen. Eine philosophische Untersuchung* (2002), traducido al español con el título: *El perdón una investigación filosófica*, Encuentro, Madrid 2004.
- CROSBY, J., *La interioridad de la persona humana. Hacia una antropología realista*, Encuentro, Madrid 2007.
- CRUZ, J., *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona 2010.
- DERRIDA, J., “Justicia y perdón”, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Trotta, Madrid 2001.
- DEZINGER, E. *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963.
- DUPUY, M., *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, P.U.F., París 1959.
- DÍAZ, C., *Soy amado, luego existo, yo y tú. Volumen I*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.
- EDWARD, S., *Men, Women and the Mystery of love*, St. Anthony Messenger Press, Ohio 2007.
- EVERT, J., *Theology of his Body and Theology of her Body*, Ascension Press, Pennsylvania 2008.
- FABRO, C., *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, Piemme, Casale, Monferrato 2000.
- FALGUERAS, I., *Varón y mujer, fundamentos y destinación de la sexualidad humana*, Edicep, Valencia 2010.

- FERRER, U., *Perspectivas de la acción humana*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona 1990.
- , *Desarrollos de ética fenomenológica*, Moralea, Albacete 2003.
- FERRER RODRÍGUEZ, P., *Persona y amor. Una clave de lectura de la obra de Karol Wojtyła*, Grafite ediciones, Bilbao 2005.
- , *Intuición y asombro en la obra literaria de Karol Wojtyła*, Eunsa, Pamplona 2006.
- FRANQUET, M. J., *Persona, acción y libertad. Las claves antropológicas de Karol Wojtyła*, Eunsa, Pamplona 1996.
- FROSSARD A., *No tengáis miedo. André Frossard dialoga con Juan Pablo II*, PLAZA JANES, Barcelona 1982.
- GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977.
- GALUSZKA, P. S., *Karol Wojtyła e Humanae vitae. Il contributo dell'Arcivescovo di Cracovia e del gruppo di teologi polacchi all'enciclica di Paolo VI*, Cantagalli, Siena 2017.
- GARCÍA CUADRADO, J. A., *Antropología filosófica*, Eunsa, Pamplona 2006.
- GARCÍA LÓPEZ, J., *Metafísica tomista. Ontología, gnoseología y teología natural*, Eunsa, Pamplona 2001.
- GARCÍA MORENTE, M., *Lecciones preliminares de filosofía*, Losada, Buenos Aires 1943.
- , *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*, Cristiandad, Madrid 2008.
- GEVAERT, J., *El problema del hombre*, Sígueme, Salamanca 2005.
- GIDDENS, A., *The transformation of Intimacy: sexuality, love and eroticism in modern societies*. Stanford University Press, CA, USA 1993.
- GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 2004.
- , *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2002.
- GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Madrid 1995.

- GODBOUT, J. T., CAILLÉ, A., *L'esprit du don*, La découverte, París 2000.
- GÓMEZ, N., *Julián Marías, metafísico de la persona*, Ciudad Nueva, Madrid 2017.
- GONZÁLEZ, C., *Fenomenología, ontología y ética. La fundamentación de la moral en Karol Wojtyła*, Biblos, Buenos Aires 2013.
- GRANADOS, J., *Una sola carne in un solo spirito*, Cantagalli, Siena 2014.
- GRANDIS, G., MERECKI, J., *L'esperienza sorgiva*, Cantagalli, Siena 2007.
- GRYGIEL, S. KWIATKOWSKI, P., *L'amore e la sua regola, Karol Wojtyła e l'esperienza dell' "Ambiente" di Cracovia*, Cantagalli, Siena 2009.
- GRYGIEL, S., TERENCEZI, P., *In cammino verso la sorgente*, Cantagalli, Siena 2007.
- GRYGIEL, S., *Mi dulce y querida guía*, Nuevoinicio, Granada 2007.
- , *Dialogando con Giovanni Paolo II*, Cantagalli, Siena 2013.
- GUARDINI, R., *Tugenden*, Matthias-Grünewald: Mainz, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1987.
- , *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Encuentro, Madrid 2014.
- , *Ética*, BAC, Madrid 1999.
- GUITTON, J., *Il mio testamento filosofico*, Milano 1997.
- HARPER McCARTHY., "El amor esponsal a la luz de la 'experiencia elemental'", en *Amar el amor humano -el legado de Juan Pablo II sobre el matrimonio y la familia-* (Dir. MELINA, L., y GRYGEL, S.), Edicep, Valencia 2008. 139-157.
- HERNÁNDEZ CASTELLON, J. M., *Diferencia sexual y trascendencia en la filosofía de Emmanuel Lévinas*, Cantagalli, Siena 2014.
- HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, Eunsa, Pamplona 1998.
- , *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, Cristiandad, Madrid 2006.
- , *Las formas espirituales de la afectividad*, Encuentro, Madrid 2016.

- HOGAN, R., *“Theology of the Body in John Paul II”*, Word among Us, Press, Texas 2007.
- HURTADO, R., *La paternidad en el pensamiento de Karol Wojtyła*, Eunsa, Pamplona 2011.
- INGARDEN, R., *Sobre la responsabilidad*, Caparrós, Madrid 2001.
- , *Lo que no sabemos de los valores*, Encuentro, Madrid 2002.
- , *Sobre el problema de la relatividad de los valores*, U.C.M., Madrid 1997.
- JUAN PABLO II, *Curriculum philosophicum*; Henri de Lubac, “Love and responsibility”, en *Theology in History*, Ignatius Press, San Francisco 1966.
- KIERKEGAARD, S., *Los actos del amor*, traducción al italiano a cargo de Cornelio Fabro, Rusconi, Milán 1984.
- KIMURA, D., *Sexo y capacidades mentales*, Ariel, Barcelona 2005.
- LACROIX, J., *Amor y persona*, Caparrós, Madrid 1996.
- LIAÑO, H., *Cerebro de hombre, cerebro de mujer*, ediciones B, 1987.
- LIBER HERACLIDIS, traducido por F. Nau, *Le Livred´Héraclide de Damas*, París 1910.
- LOMBO, J. A., *La persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático*, Apolinare Studi, Roma 2001.
- LÓPEZ MORATALLA, N., *Cerebro de mujer, cerebro de varón*, Instituto de Ciencias para la Familia, Rialp, Madrid 2007.
- LORDA, J. L., *Antropología cristiana. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 2004.
- LOZANO, S., *La interpersonalidad en Karol Wojtyła*, Edicep, Valencia 2016.
- MARÍAS, J., *Antropología Metafísica*, Alianza, Madrid 1983.
- , *Historia de la filosofía*, Alianza, Madrid 1999.
- , *Persona*, Alianza, Madrid 1996.

—, *Historia de la filosofía*, Alianza, Madrid 1999.

- MARITAIN, J., *Las nociones preliminares de filosofía moral*, Club de Lectores, Buenos Aires 1965.
- MARYNIARCZYK, A., *The Lublin Philosophical School*, Polskie Towarzystwo Tomasza Z Akwinu, Lublin 2010.
- MAUSS, M., *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques (1923-24)*, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris 1950. 145-279. Traducido al español como: *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz, Buenos Aires 2009.
- MAY, E. W., *"Theology of the Body in Context"*, Pauline, Boston 2010.
- MELENDO, T., *La hora de la familia*, Eunsa, Pamplona 2008.

—, *Las dimensiones de la persona*, Palabra, Madrid 1999.

—, *Ocho lecciones sobre el amor*, Rialp, Madrid 2002.

- MELINA, L., NORIEGA, J., PÉREZ-SOBA, J.J., *Una luz para el obrar*, Palabra, Madrid 2006.
- MELINA, L., NORIEGA, J., *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, Lateran University Press, Roma 2004.
- MELINA, L., *The Epiphany of Love*, Grand Rapid, Michigan/Cambridge 2010.

—, *Learning to love. At the school of John Paul II and Benedict XVI*, Gracewing, Australia 2011.

- MELINA, L., ANDERSON, C., *San Giovanni Paolo II: il Papa della famiglia*, Cantagalli, Siena 2014.
- MERECKI, J., *Persona e famiglia*, Cantagalli, Siena 2016.
- MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 2002.
- MORENO VILLA, M., *El hombre como Persona*, Caparrós, Madrid 1995.
- MOUNIER, E., "Manifiesto al servicio del personalismo", en *El personalismo. Antología esencial*, Sígueme, Salamanca 2002.

- NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos. Horizons et méthodes d'une philosophie personaliste*. Ed. de l'EPI, Paris 1961.
- NERUDA, P., *Veinte poemas de amor y una canción desesperada*, Alianza, Madrid 1991.
- NORIEGA, J., *El destino del Eros*, Palabra, Madrid 2005.
- ORTEGA y GASSET, J., *El hombre y la gente*, Alianza, Madrid 1957.
- , *Obras completas*, Vol. I. Ed. Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid 2004.
- PALACIOS, J. M., *Bondad moral e inteligencia ética*. Nueve ensayos de la ética de los valores, Encuentro, Madrid 2008.
- PERCY, A., *The theology of the body made simple*, Pauline, Boston 2006.
- PÉREZ-SOBA., J.J., *Amor es nombre de persona. Estudio de la interpersonalidad en Santo Tomás de Aquino*, Pul-Mursia, Roma 2001.
- , *El amor: Introducción a un misterio*, BAC, Madrid 2011.
- , *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad*, Studia Theologica Matritensia, Madrid 2005.
- PIEPER, J., *The four cardinal virtues*, University of Notre Dame Press, Indiana 2016.
- , *The Christian Idea of Man*, St. Augustine's Press, Indiana 2011.
- , *For the Love of Wisdom*, Ignatius, San Francisco 2004.
- , *Sull'amore*, Brescia 1974.
- PINKER, S., *La paradoja sexual*, Paidós, Barcelona 2009.
- POLAINO LORENTE, A., *Hay algún hombre en casa*, Desclee de Brouwer, Bilbao 2011.
- , *Amar el amor humano. Algunas aportaciones del pensamiento de Juan Pablo II a la psicología*, CEU, Madrid 2013

- POLO, L., *Antropología trascendental (tomo I), La persona humana*, Eunsa, Pamplona 2010.
- , *La persona humana y su crecimiento. La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, Eunsa, Pamplona 2015.
- PÓLTAWSKA, W., *Diario De una amistad*, San Pablo, Madrid 2011.
- POPE, K.S., *On Love and Loving, Psychological Perspective on the Nature and Experience of Romantic Love*, Jossey-Bass Publisher, San Francisco, Washington DC – London 1980.
- REALE, G., *Karol Wojtyła, un pellegrino dell'assoluto*, Bompiani, Milano 2005.
- RICOEUR, P., *Amor y justicia*, Trotta, Madrid 2008.
- , *Caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid 2005.
- , “*Meurt le personnalisme, revient la personne...*”, *Esprit*, Enero de 1982.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Deber y valor*, Tecnos/ Universidad Pontificia de Salamanca 1992.
- RODRÍGUEZ-LUÑO, A., *Ética general*, Eunsa, Pamplona 2006.
- , *Immanuel Kant: fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Crítica Filosófica, 1977.
- ROSMINI, A., *Antropologia in servizio della scienza morale*, CN ed., Roma 1981.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Eunsa, Pamplona 2006.
- SAYÉS, J.A., *Comprender la Trinidad*, San Pablo, Madrid 2013.
- SCHMITZ, K. L., *At the center of the human drama. The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyła/Pope John Paul II*, CUA Press, Washington 1993.
- SCOLA, A., “El misterio divino del amor en la enseñanza de Juan Pablo II”, en *Amar el amor humano -el legado de Juan Pablo II sobre el matrimonio y la familia-* (Dir. MELINA, L., y GRYGEL, S.), Edicep, Valencia 2008. 31-41.
- , *Hombre-mujer, el misterio nupcial*, Encuentro, Madrid 2001.
- SEIFERT, J., *Essere e persona*, Vita e Pensiero, Milano 1989.

- , *Superación del escándalo de la razón pura*, Cristiandad, Madrid 2007.
- , *Discurso de los métodos de la filosofía y la fenomenología realista*, Encuentro, Madrid 2008.
- , *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor*, Encuentro, Madrid 2013.
- SELLÉS, J. F., *Propuestas antropológicas del siglo XX (II)*, Eunsa, Pamplona 2007.
 - SEMEN, Y., *Compendio della teologia del corpo*, Ares, Milano 2016.
- , *La Sexualidad Según Juan Pablo II*, Desclée de Brower, Bilbao 2005.
- SIMPSON, L.P., *On Karol Wojtyła*, S. Bernardino, USA 2017.
 - SRI, E., “Men, Woman and the Mystery of Love”, Servant Book, Ohio, EE.UU. 2007. REDZIOCH, W., *Giovanni Paolo II. Gli amici e i collaboratori raccontano*, Ares, Milano 2014.
 - STEIN, E., *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid 2007.
 - STUART MILL, J, *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid 2001.
 - STYCZEN, T., “El amor como vínculo matrimonial y familiar en la perspectiva filosófica”. 77-91. en *Amar el amor humano -el legado de Juan Pablo II sobre el matrimonio y la familia-* (Dir. MELINA, L., y GRYGEL, S.), Edicep, Valencia 2008.
 - SURAMY, A., *La voie de l’amour. Une interprétation de Personne et acte de Karol Wojtyła, lecteur de Thomas d’Aquin*, Cantagalli, Siena 2014.
 - SVIDERCOSCHI, G. F., *Carta de Karol Wojtyła a su amigo judío*, Cita de letras-Historia viva, Pamplona 2011.
 - SZCZECIN, G. P., *Bibliografía de Karol Wojtyła y traducciones al castellano*, Scripta Theologica, n. 36, 2004. 597-635.
 - TORRALBA, F., *¿Qué es la dignidad humana?*, Herder, Barcelona 2011.
- , *La lógica del don*, KHAF, Madrid 2011.
- WEST, C., *Theology of the Body Explained*, Boston 2007.
- , “At the heart of the Gospel”, Randsome House, New York 2000.

- WEIGEL, G., *Biografía de Juan Pablo II, Testigo de esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1999.
- , *The End and the Beginning*, Image, New York 2010.
- , *Lessons in Hope. My Unexpected Life with St. John Paul II*, Basic Books, New York 2017.
- WEKSLER-WASZKINEL, R. J., *On Man*, Polskie Towarzystwo Tomasza Z Akwinu, Lublin 2012.
- SEMEN, Y., *Compendio della teologia del corpo*, Ares, Milano 2016.
- ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1988.
- , *El problema teológico del hombre: cristianismo*. Alianza, Madrid 1997.
- , *Estructura de la realidad*, Alianza, Madrid 1989.

Artículos trabajados y consultados

- AA.VV., “Karol Wojtyła e il pensiero europeo contemporaneo”, Press di R. Buttiglione, Introd. di F. Ricci, CSEO Biblioteca, Bologna 1984.
- AA.VV., “La filosofía di Karol Wojtyła”, CSEO Biblioteca, Bologna 1983.
- AA.VV., “Wojtyła filósofo, teólogo e poeta”, en *Atti del I Colloquio Internazionale del pensiero cristiano*, Siena 1983.
- AGUAS, J. J., “Karol Wojtyła: On Person and Subjectivity,” *Ad Veritatem* 8:2 (2009): 413-453; https://www.academia.edu/8682582/Karol_Wojtyla_On_Person_and_Subjectivity
- , “Karol Wojtyła: On Person and Subjectivity,” *Ad Veritatem* 8:2 (2009): 413-453; https://www.academia.edu/8682582/Karol_Wojtyla_On_Person_and_Subjectivity
- , “The Notions of the Human Person and Human Dignity in Aquinas and Wojtyła”, *Kritike* 3:1 (June 2009): 40-60, http://www.kritike.org/journal/issue_5/aguas_june2009.pdf
- BEDNARSKI, A.F., “Les implications axiologiques et normatives de l'analyse de l'expérience morale d'après le card. Karol Wojtyła”, *Angelicum* 1979. 245-72.

- BRETTMANN, S. M., “The Dignity of Human Persons in Wojtyła’s Philosophical and Theological Anthropology,” in *Theories of Justice: A Dialogue with Karol Wojtyła and Karl Barth* (James Clarke and Co. Ltd., 2014), 19-43: <http://www.jamesclarke.co/pub/theories%20of%20justice%20ch2.pdf>
- BURGOS, A., “Introducción”, WOJTYŁA, K., *El don del amor. Escritos sobre la familia*, Palabra, Madrid 2003. 9-10.
- BURGOS, J., <https://www.almudi.org/articulos/11744-el-personalismo-hoy#ftn3>
- BUTTIGLIONE, R., “The Political Praxis of Karol Wojtyła and St. Thomas Aquinas,” Houston, 17-19 October 2013, <http://www.jp2forum.org/wpcontent/uploads/030514Buttiglione.%20P.A.S.T.A%20Paper%202013.pdf>
- CELLI, D., “Il pensiero di Karol Wojtyła”, *Nuovo Aeropago*, n. 3 (1983). 185-94.
- COLOSI, J. P., “The Uniqueness of Persons in the Life and Thought of Karol Wojtyła/Pope John Paul II, with Emphasis on His Indebtedness to Max Scheler,” in *Karol Wojtyła’s Philosophical Legacy*, eds. Nancy Mardas Billias, Agnes B. Curry and George F. McLean, (Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2008), 61-99: <http://peterjcolosi.com/wpcontent/uploads/2012/02/Colosi-Personal-Uniqueness-Wojtyła-Scheler.pdf>
- COSTELLO, P., “Pope John Paul II’s ‘Participation’ in the ‘Neighborhood’ of Phenomenology”, MARDAS, N., CURRY, A. B., MCLEAN, G.F., *Karol Wojtyła’s Philosophical Legacy, Cultural Heritage and Contemporary Change Series I, Culture and Values*, Volume 35, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, 2008.
- COUGHLIN, J., “Pope John Paul II and the Dignity of the Human Being,” *Harvard Journal of Law & Public Policy* 27:1 (2003): 65-79, http://scholarship.law.nd.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1488&context=law_faculty_scholarship
- CRESPO, M., “El perdón y sus efectos curativos frente al sufrimiento y la muerte”, *El valor ético de la afectividad*, Ed. Universidad Católica de Chile 2012.
- DELOGU, A., “La phénoménologie de l’agir moral selon Karol Wojtyła”, *Nouvelle Revue Théologique*, n. 130 (2008) 573-593.
- DULLES, A., “John Paul II and The Mystery of The Human Person,” *America. The Jesuit Review* (February 02, 2004); <http://www.americamagazine.org/issue/469/article/john-paul-ii-and-mysteryhuman->

- , “John Paul II and the Renewal of Thomism,” *Nova et Vetera*, English Edition, 3:3 (2005): 443-458:
[https://isidore.co/misc/Res%20pro%20Deo/Nova%20et%20Vetera/JPII%20&%20Renewal%20of%20Thomism%20\(Card.%20Dulles,%20S.J.\).pdf](https://isidore.co/misc/Res%20pro%20Deo/Nova%20et%20Vetera/JPII%20&%20Renewal%20of%20Thomism%20(Card.%20Dulles,%20S.J.).pdf)
- DUMA, T., “Personalism in the Lublin School of Philosophy,” *Studia Gilsoniana* 5:2 (April–June 2016): 365–390: <http://www.gilsonociety.pl/studia-gilsoniana/5-2016/>
 - ELDERS, L.J., “Karol Wojtyła's 'The Acting Person'”, *Divus Thomas* 1980. 49-57.
 - EMMANUEL, P, “Karol Wojtyła’s Theory of Consciousness,” https://www.academia.edu/1723514/Karol_Wojtylas_Theory_of_Consciousness
- , “Understanding Man as a Subject and a Person: A Wojtylan Personalistic Interpretation of the Human Being,” *Kritike* 1:1 (June 2007): 86-95, http://www.kritike.org/journal/issue_1/mara_june2007.pdf
- Entrevista a Joaquín Navarro Valls: <https://www.religionenlibertad.com/el-activismo-de-juan-pablo-ii-fue-el-de-la-dignidad-34833.htm>
 - ESPOSITO, C., “Essere personale e valore morale nella filosofia di Karol Wojtyła”, A.A.VV., *Il valore. La filosofia pratica fra metafisica, scienza e politica*. Contributi al XXVII Convegno dei Ricercatori di filosofia (Padova, 9-11 sett. 1982), Gregoriana, Padova 1984.
 - FALGUERAS, I., “Causar, producir, dar”, *Crisis y renovación de la metafísica*, Universidad de Málaga 1997.
- , “El dar, actividad plena de la libertad trascendental”, en *Studia Poliana*, n° 15, 2013.
- FERRER, U., “Coexistencia y trascendencia” publicado en *Studia Poliana*, n.14 (2012), 37-53.
- , “Contribuciones a una ética de la familia”, *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona 2010. 173-188.
- , “La conversión del imperativo categórico kantiano en norma personalista”, A.A.VV., *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, ed. Juan Manuel Burgos, Palabra Madrid 2011.
- , “La donación como principio ético-religioso”, en el Congreso: *Filosofía y Religión: historia y diálogo*, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Cartagena 2017.

—, “La experiencia moral en Wojtyła”, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Cartagena 2015.

—, “Sobreelevación de la solidaridad a Cuerpo de Cristo”, in *Studia Elckie*, 15 (2013). 77-87.

—, “Valor moral y persona”, en: *Conocer y actuar. Dimensiones fenomenológica, ética y política*, San Esteban, Salamanca 1992.

—, “Filosofía del amor y del don como manifestación de la persona”, *Quien*, n.3 (2016).

- FERRER, P., “El acercamiento a la realidad en la obra poética y dramática de Karol Wojtyła”, *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, A.A.VV., *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, ed. Juan Manuel Burgos, Palabra, Madrid 2011.
- GARCÍA, L., “‘Am I My Brother’s Keeper?’ The Role of Conscience in John Paul II’s Moral Philosophy,” *Life and Learning* XIV (2004). 171-182: <http://www.uffl.org/Vol14/garcia-1.04.pdf>
- GODBOUT, J., *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1999; MELLINA, L., *Imparare ad amare. Alla scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena 2009.
- GRAMATOWSKI, W. - WILINSKA Z., “Karol Wojtyła negli scritti”, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980.
- GRASSO, G., “Per una ricerca della filosofia soggiacente agli interventi di Karol Wojtyła al Concilio Ecumenico Vaticano II”, *Sacra dottrina*, 1979. 165-90.
- GRASSO, K., “John Paul II on Modernity, the Moral Structure of Freedom and the Future of the Free Society,” *Catholic Social Science Review* n. 5 (2000): 23-35; http://catholicsocialscientists.org/cssr/Archival/2000/023_Grasso.pdf
- HANINK, J. G., “Karol Wojtyła: Personalism, Intransitivity, and Character,” *Communio* 23:2 (1996): 244-251; https://www.academia.edu/10467779/Karol_Wojtyla_Personalism_Intransitivity_and_Character
- HEALY, N., “Christian Personalism And The Debate Over The Nature And Ends Of Marriage,” *Communio* 39 (2012): 186-200: <http://www.communio-icr.com/files/healy39-1.pdf>
- HITTINGER, J., “Plato and Aristotle on the Family and the Polis,” *The Saint Anselm Journal* 8:2 (Spring 2013): <http://www.anselm.edu/Academics/Institutes-Centers->

and-the-Arts/Institute-for-Saint-Anselm-Studies/Saint-Anselm-Journal/Archives/Vol-8-No-2-Spring-2013.htm

- HOŁUB, G., STANISLAW, P., “The Experience of Human Being in the Thought of Karol Wojtyła,” *Filosofija. Sociologija* 28:1 (2017): 73-83; <http://mokslozurnalai.lmaleidykla.lt/publ/0235-7186/2017/1/73-83.pdf>
- HOŁUB G., “Karol Wojtyła and René Descartes. A comparison of the Anthropological Positions”, *Anuario Filosófico* 48:2 (2015): 341-358; http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/39059/4/6.%20HOLUB%20341-358%20AFIL48_2.pdf
- , “Karol Wojtyła on the Metaphysics of the Person,” *Logos i Ethos* 21:2 (2015): 97-115; <http://bc.upjp2.edu.pl/Content/3331/2.pdf>
- , “Persons as the Cause of Their Own Action: Karol Wojtyła on Efficacy,” *Ethical Perspectives* 23:2 (2016): 259-275; <http://www.grzegorzholub.com/pdf/Hulob-2.pdf>
- , “The Relation between Consciousness and Emotions in the Thought of Karol Wojtyła,” *The Person and the Challenges* 5:2 (2015): 149-164; <http://czasopisma.upjp2.edu.pl/thepersonandthechallenges/article/view/1528/1428>
- HUERGA, A., “Karol Wojtyła, comentador de San Juan de la Cruz”, *Angelicum*, 1979. 348-66.
- JAWORSKI, M., “Sartre, el uomo e Papa Wojtyła”, en *CSEO-Documentazione*, 145. 1979.
- KACZYNSKI, E., “Il 'momento della verità nella riflessione di K. Wojtyła”, *Angelicum*, 1979. 273-96.
- KÖCHLER, H., “Karol Wojtyła’s Notion of the Irreducible in Man and the Quest for a Just World Order,” The International Conference on Karol Wojtyła’s Philosophical Legacy Saint Joseph College West Hartford, Connecticut, USA 22 March 2006: <http://hanskoechler.com/koechler-wojtyla-SaintJosephCollege-March2006-V5.pdf>
- KOWALCZYK, S., “Personalisme polonais contemporain”, *Divus Thomas* n. 88 1985. 58-76.
- L. LAMB, M. T., “St. Thomas Aquinas as Teacher of Humanity: The Thomism of Blessed John Paul II,” A Conference Paper: <http://www.jp2forum.org/wpcontent/uploads/032414Lamb.%20P.A.S.T.A.%20Paper%202013.pdf>

- LAVIGNE, J. C., “The Human Person and the Common Good in the Social Teaching of John Paul II,” *Oikonomia* 9:2 (2010): 24-31: <http://oikonomia.it/index.php/it/oikonomia-2010/giugno-2010>
 - LEVINAS, E., “Note sul pensiero filosofico del Cardinale Wojtyła”, *Angelicum*, 1980. 401-403.
 - LEVINAS, E., “La filosofía di Karol Wojtyła”, *Vita e Pensiero*, n. 4, 1980. 30-3.
 - LOBATO, A., “La persona en el pensamiento de K. Wojtyła”, *Angelicum*, 1979. 165-210.
 - MAŁGORZATA JAŁOCHO-PALICKA, “Spiritual Substance. The Essence of Man-Person According to Karol Wojtyła”, *Studia Gilsoniana* 6: 1 (January-March 2017): 97-130: <http://www.gilsonsociety.pl/app/download/27771295/097-130-Jaloch-Palicka.pdf>
- , “Thomas Aquinas’ Philosophy of Being as the Basis for Wojtyła’s Concept and Cognition of Human Person”, *Studia Gilsoniana* 3 (2014): 127-153, www.gilsonsociety.pl/app/download/17351284/127-153-Jaloch.pdf
- MALO PÉ, A., “L’antropologia di K. Wojtyła come sintesi del pensiero clasico e della modernità”, *Acta Philosophica* 15/1 (2006) 11-27.
 - MALO, A., “Don, culpa y perdón (Elementos para una fenomenología del perdón)”, en *Metafísica y Persona*, <http://metyper.com/don-culpa-y-perdon-elementos-para-una-fenomenologia-del-perdon/> (2012).
 - MARDAS, N., CURRY, A. B., MCLEAN, G.F., *Karol Wojtyła’s Philosophical Legacy*, Cultural Heritage and Contemporary Change Series I, Culture and Values, Volume 35, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington 2008. 45-59.
 - MEJOS, E., “Against Alienation: Karol Wojtyła’s Theory of Participation”, *Kritiké*, vol. 1, n.1 (June 2007). 71-85.
 - MELINA, L., *El legado de Juan Pablo II sobre matrimonio y familia*, Alpha Omega, XI, n. 2, 2008. 179-190.
 - MERECKI, J., “El cuerpo, sacramento de la persona”, en: *Amar el amor humano -el legado de Juan Pablo II sobre el matrimonio y la familia-* (Dir. MELINA, L., y GRYGEL, S), Edicep, Valencia 2008.
- , *El tomismo de Karol Wojtyła*, Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, Valencia 2007.

—, “Las fuentes de la filosofía de K. WOJTYŁA”, en J. M. Burgos (ed.), *La filosofía personalista de K. Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007.

—, “Some Remarks On The Philosophy Of Love In Dietrich Von Hildebrand And Karol Wojtyła,” *Roczniki Filozoficzne* 60:3 (2012): 5-13; https://www.kul.pl/files/581/Roczniki_Filozoficzne/Roczniki_Filozoficzne_60_3_2012/Merecki_5.pdf

- NOLAN, S., “The Philosopher Pope: Pope John Paul II & the Human Person,” *Carmel in the World* 44:1&2 (2005): <http://www.carmelites.ie/PhilosopherPope.pdf>
- ORTEGA y GASSET, J., *Estudios sobre el amor*, 2ª ed., Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1981. 20-21.
- OTTO, R., *Lo santo*, Revista de Occidente, Madrid 1965.
- PALACIOS, J. M., “La interpretación kantiana de la conciencia moral”, *Homenaje a Alfonso Candau*, Valladolid 1988. 296-297.

—, “Preferir y elegir en la ética de Scheler”, en Revista de Occidente, nº 250, Madrid 2002.

—, “La esencia del formalismo ético”, *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. IV, n. 6, Editorial Complutense. Madrid 1991. 335-349.

- PÉREZ-SOBA, J. J., “El misterio del amor según Karol Wojtyła”, *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, en J. M. Burgos (ed.), *La filosofía personalista de K. WOJTYŁA*, Palabra, Madrid 2007.
- PETER EMMANUEL A. MARA, “Karol Wojtyła’s Theory of Consciousness,” https://www.academia.edu/1723514/Karol_Wojtylas_Theory_of_Consciousness

—, “Understanding Man as a Subject and a Person: A Wojtylan Personalistic Interpretation of the Human Being,” *Kritike* 1:1 (June 2007): 86-95, http://www.kritike.org/journal/issue_1/mara_june2007.pdf

- POLAINO, A., “La filosofía personalista de Karol Wojtyła en el ámbito del trabajo” en: J. M. Burgos (ed.), *La filosofía personalista de K. Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007.
- POLLINI, M., “The Communion Rhythm Of Life: The Personalistic Meditation On Human Life According To Karol Wojtyła/John Paul II,” *Synesis* 6:2 (2014): 122-139; <https://digitalisdsp.uc.pt/bitstream/10316.2/37137/1/The%20Communion.pdf>
- POTAWSKI, A., “Agire e coscienza secondo K. Wojtyła”, *Rassegna teol.*, 1979. 1-6.

- PROBUCKA, D., “Against Relativism. The Importance of Truth in the Ethics of St. John Paul II,” *The Person and the Challenges* 6:1 (2016): 29-38; <http://czasopisma.upjp2.edu.pl/thepersonandthechallenges/article/view/1655/1608>
- PROPATI, G., “L'affermazione dei valori umani negli studi di K. Wojtyła”, *Rassegna di Teologia*, 1979. 7-18.
- REIMERS, A. J., “The thomistic personalism of Karol Wojtyła”, in AA.VV., *Storia del tomismo: fonti e riflessioni*. IX Cong. tomistico intern. (Roma, 24-9 settembre 1990), L. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1992. 364-9.
- ROMANO, V., “L'umanesimo di Karol Wojtyła”, *M. Adda*, Bari 1980. 128.
- ROSTWOROSKI, T., “Il problema gnoseologico nell'opera *Persona e atto* di K. Wojtyła”, PUG, Roma 1989.
- ROSTWOROWSKI, T., “Self-Determination. The Fundamental Category Of Person In The Understanding Of Karol Wojtyła”, *AGATHOS: An International Review of the Humanities and Social Sciences* 2:1 (2011): 17-25; <http://www.agathos-internationalreview.com/issue2/05.TADEUSZ%20ROSTWOROWSKI.pdf>
- S. AGUAS, J. J., “Karol Wojtyła On The Psychosomatic Integrity Of The Human Person,” Conference on Culture and Philosophy University of Athens, Athens, Greece August 1-3, 2013; https://www.academia.edu/31494070/KAROL_WOJTYLA_ON_THE_PSYCHOSOMATIC_INTEGRITY_OF_THE_HUMAN_PERSON
- SALAS, E., “Person and Gift According to Karol WOJTYŁA”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, Saint Louis University, Vol. 84, 2010. 99-124;
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN GRANADOS, S., *Max Scheler*, en Fernández Labastida, F. – Mercado, J. A. (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/scheler/Scheler.html>
- SAVAGE, D., “The Centrality of Lived Experience in Wojtyła’s Account of the Person,” *Roczniki Filozoficzne* 61:4 (2013): 19-51, https://tnkul.pl/files/userfiles/files/RF_61_2013_nr4_s019-051_Savage.pdf
- SCHUMACHER, M., “John Paul II’s Theology of the Body on Trial: Responding to the Accusation of the Biological Reduction of Women,” *Nova et Vetera*, English Edition, 10:2 (2012): 463-484; <http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/donna/teologia/english/John%20Paul%20II%20Theology%20of%20the%20Body.pdf>
- SEIFERT, J., *¿Qué es y qué motiva una acción moral?*, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 1995.

—, “Essere e persona. Verso una fondazione fenomenológica di una metafísica classica e personalistica”, *Vita e Pensiero*, Univ. Católica del Sacro Cuore, Milán 1989.

—, “Hildebrand on Benevolence in Love and Friendship. A Masterful Contribution to Perennial Philosophy” (conferencia no publicada); Seifert, J., “Phänomenologie der Dankbarkeit”, *Danken und Dankbarkeit*, Seifert, J. (ed), C. Winter, Heidelberg.

—, “Verdad, libertad y amor en el pensamiento antropológico y ético de Karol Wojtyła” (traducción de Alice Ramos Méndez). La relación entre la voluntad y los afectos ha sido tratada de manera complementaria por D. VON HILDEBRAND en su *Ethics*, cap. XXV; *Moralia*, *Gesammelte Werke* Bd. IX (Regensburg: Habel/Kohlhammer, 1980), 73 ss.

—, “Truth and Transcendence of the Person in the Philosophical Thought of K. Wojtyła”, in AA.VV., *Wojtyła filosofo, teologo e poeta*. Atti del I Colloquio Internazionale del pensiero cristiano, Città del Vaticano 1983.

- SELLÉS, J. F., *La persona humana (I). Introducción e Historia*, Universidad de la Sabana, Bogotá 1999. 161-186.
- SERRETTI, M., “Conoscenza di sé e trascendenza. Introduzione alla filosofia dell'uomo attraverso Husserl, Scheler, Ingarden Wojtyła”, CSEO, Bologna 1984.

—, “Ética e antropología filosófica. Considerazioni su Maritain e Wojtyła”, *Sapienza*, n.38, 1985. 15-31.

—, “La coscienza in Karol Wojtyła”, *Sapienza*, n. 36, 1982. 187-203.

- SIMPSON, P., “From ‘I’ To ‘We’: Wojtyła’s Phenomenology Of Love,” *Far Eastern University Colloquium* 3:1 (2009), <http://www.aristotelophile.com/Books/Articles/FromItoWe.pdf>
- SKRZYPCZAK, R., *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II. La storia e i documenti*, Fede & Cultura, Verona 2011.
- SPAEMANN, R., “Antinomien der Liebe”, *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Rede II*, Klett-Cotta, Stuttgart 2011.
- TAYLOR, CH., “La política del reconocimiento”, *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona 1997.
- THOMPSON, W. J., “Aristotle and John Paul II on the Family and Society: A Reply to John Hittinger,” *The Saint Anselm Journal* 8:2 (Spring 2013): <http://www.anselm.edu/Academics/Institutes-Centers-andthe-Arts/Institute-for-Saint-Anselm-Studies/Saint-Anselm-Journal/Archives/Vol-8-No-2-Spring2013.htm>

- WALDSTEIN, M., “Three Kinds of Personalism: Kant, Scheler and John Paul II,” *Forum Teologiczne* 10 (2009): 151-171; http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Forum_Teologiczne/Forum_Teologiczner2009-t10/Forum_Teologiczne-r2009-t10-s151-171/Forum_Teologiczne-r2009-t10-s151-171.pdf

- , Introduction to: JOHN PAUL II, *Man and Woman He Created Them*, Pauline, Boston 2006. 29-33

- WALESZCZUK, Z., “Der Kategorische Imperativ als Grundstein der Menschenwürde und Form der Offenbarung Gottes bei Immanuel Kant und Karol Wojtyła”, *The Person and the Challenges*, Vol. 3 (2013) n. 1. 7-42.

- WILDER, A., “Community of persons in the thought of Karol Wojtyła”, *Angelicum*, 1979. 211-44.

- WILHELMSSEN, E., “Book Review: Faith According to Saint John of the Cross”. By Karol Wojtyła. Translated by Jordan Aumann, O.P. San Francisco: Ignatius Press, 1981. Pp. 276,” *The Thomist* 50 (1986): 300-306; <http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1115&context=modlangspanish>

- WILK, R., “Human Person and Freedom According to Karol Wojtyła,” *International Philosophical Quarterly* 47:3 (2007): 265-278; <http://wiki.gonzaga.edu/alfino/images/c/c3/WojtylaFreeWill.pdf>

- WOELKERS, M. A., SCTJM, “Freedom for Responsibility: Responsibility and Human Nature in the Philosophical Anthropology of Karol Wojtyła,” *Studia Gilsoniana* 5:4 (October–December 2016): 633-647; <http://www.gilsonociety.pl/app/download/27311124/633-647-Woelkers.pdf>